

В. И. Гараджа

В. И. ЛЕНИН

И КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО ФИДЕИЗМА

К 100-летию со дня рождения В. И. Ленина

В. И. Гараджа,

доктор философских наук

В.И.ЛЕНИН И КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО ФИДЕИЗМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»

Москва 1970

r20

1-5-8
37-70

Социальный смысл и особенности современного фидеизма

В идеологической борьбе наших дней немаловажное значение имеет правильное понимание вопроса об отношении марксизма к религии. В том наступлении, которое ведут ныне буржуазные идеологи на марксизм, одним из главных участков является критика марксизма как атеистического мировоззрения: марксизм представляется как антитеза подлинному гуманизму на том основании, что он атеистичен. Марксизму предъявляется обвинение в «сциентизме», т. е. в слепом преклонении перед всемогуществом науки, которая якобы подавляет человека, превращает его в бездушный придаток машины и, наконец, создает угрозу самому его существованию.

В противоположность этому религия представляется как «подлинная истина», которая по самой своей сути лежит выше всякого разума и которую поэтому следует искать за пределами науки и рационального мышления вообще, как истина «не от мира сего» в том смысле, что ее единственным источником может быть лишь потустороннее, над миром стоящее начало, а не человеческий разум. «Истина» религиозной веры не добывается человеком в его исканиях, — порой мучительных и всегда требующих отдачи всех его сил, из которых складывается история научного познания, — а дается человеку извне, в готовом виде, как «дар божий».

«Подлинная истина» религиозной веры не может быть дана человеку иначе как в божественном откровении, потому что она по своему содержанию якобы недоступна слабому человеческому разуму, во всяком случае — лежит за пределами его возможностей. Это означает, во-первых, что человек должен исходить из веры (религиозной), чтобы прийти к истинному пониманию мира и самого себя: «credo ut intelligam» (верую, чтобы понимать). Это означает также, что наука либо вообще не имеет отношения к познанию истины, либо должна руководствоваться верой, чтобы хоть в какой-то мере овладеть ею.

Наконец, она, эта истина, произвольна с точки зрения научного или просто логического мышления, разум не может претендовать на роль верховного судьи в познании истины. Истина выше разума, и поэтому следует верить, принимать на веру за истину даже то, что разуму кажется не только сомнительным или малодостоверным, но и даже абсурдным: «*credo, quia absurdum*» (верую, ибо абсурдно).

Такое решение гносеологических проблем, которое утверждает веру (религиозную) в качестве единственного источника всего познания и ставит ее выше разума, и составляет сущность фидеизма¹. Фидеизм, таким образом, стремится утвердить религию в качестве высшего, если не единственного источника истины.

Альтернативой фидеизму является философский материализм с таким неотъемлемо присущим ему атрибутом, как атеизм. Фантастически-превратной религиозной картине мира и иррациональной по своему существу религиозной вере противостоит научная картина мира и методы его научного познания.

Утверждая истины религиозной веры, фидеисты тем самым посягают на научное понимание мира; это определяется тем непреложным фактом, что наука и религия представляют собой взаимоисключающие противоположности. Современные фидеисты направляют основной удар против философско-теоретической основы научной картины мира — против диалектического материализма. Они видят свое призвание в том, чтобы спасти человечество от атеизма, этой гибельной для человечества, с их точки зрения, идеи: спасение миру несет религиозная истина. Религия обладает монополией на эту спасительную истину, но она должна овладеть сознанием масс, вытеснив идеи научно-материалистического мировоззрения, чтобы исполнить свою миссию в мире. Марксистский атеизм объявляется несостоятельным в своих исходных основах — в понимании сущности и социальной роли религии, которое резюмируется в известном тезисе К. Маркса о том, что «религия есть *опиум* народа». Критику такого рода завершает либо отрицание марксизма и требование его замены религией, либо требование «дополнить» марксизм религиозными ценностями или вообще превратить социализм в религию.

Для того чтобы в полной мере понять смысл и значение попыток опровергнуть марксистскую концепцию религии, чтобы правильно оценить ту роль, которую фидеизм играет в современной буржуазной идеологии, необходимо иметь в виду и учитывать качественно новую социальную природу и функцию марксистского атеизма, отличающую его от всех иных форм атеизма прошлого и настоящего.

Для атеизма, который не опирается на материалистическое

¹ От лат. *fides* — вера.

понимание истории, религиозные иллюзии представляются источником всего социального зла, всех социальных бедствий и пороков, а их ликвидация — исходным моментом, ключом к изменению всей действительности. Критика религии, строящаяся на такой основе, неминуемо вырождается в беззубое просветительство, лишенный реальной силы благой призыв к «разуму» и «совести», критика политики подменяется критикой религии, революционная борьба — проповедью самосовершенствования, либо же, — на что реже обращается внимание, — такая критика религии направляет борьбу против нее в русло политических авантур по типу того, как это предлагалось Дюрингом или Бакуниным.

В марксизме критика религии была поставлена на принципиально новую основу и приобрела новое социальное значение как составная часть борьбы за преобразование всей совокупности социальных отношений. С позиций материалистического понимания истории религия предстала не только как духовный феномен, но как «превратное сознание превратного мира», как иллюзорное преодоление и практическое утверждение бессилия человека по отношению к отчужденным от него общественным силам в формациях, расколотых на антагонистически враждебные классы. Для марксистского атеизма дело не сводится к тому, чтобы разбить религиозные иллюзии. Он видит свою задачу в том, чтобы способствовать ликвидации такого положения, которое порождает иллюзии и нужду в них: *«Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия. ...Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»*¹.

В современных нападках на марксистскую концепцию религии, в наступлении фидензма на принципы научного мышления следует видеть не только попытку злоупотребления религиозными чувствами масс, попытку вызвать враждебное отношение с их стороны к «безбожному», «атеистическому» коммунизму. Речь идет о большем — о попытках нанести удар по основным принципам марксизма, благодаря которым он выступает как научный социализм, как научное решение проблем, выдвигаемых современным общественным развитием.

Оставляя в стороне всю достаточно многообразную аргументацию буржуазных критиков марксистского атеизма, среди которых ведущая роль принадлежит, естественно, клерикаль-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, стр. 415.

ным идеологам, мы хотим выделить и обратить внимание на то главное, что объединяет самые различные выступления такого рода. Это — отрицание марксистского понимания сущности и социальной роли религии. Правда, нынешние апологеты религии готовы признать, что Маркс был прав до известной степени, характеризуя религию как *«опиум народа»*. Например, католический автор Э. Адлер в книге «Ленинская философия религии» признает: «В условиях политического гнета и экономической эксплуатации трудящихся масс религия выполняет функцию усыпляющего средства, равно как и функцию тормоза на пути социального и культурного прогресса цивилизации»¹.

Однако Э. Адлер тут же выдвигает тезис, согласно которому «усыпляющая» и «тормозящая» функция религии не выражает ее подлинной сущности. В отождествлении «отрицательной функции религии» с ее «сущностью» он усматривает коренную ошибку марксистской критики религии. Конечно, такого рода разграничение церкви «исторической» и церкви «истинной» (Ж. Маритен), признание «достоинства христианства» и «недостойнства христиан» (Н. Бердяев) или отделение исторических форм проявления религии от ее «сущности» (Э. Адлер) можно рассматривать как симптом усиливающейся «самокритики» в лагере поборников религии, но при всем том этот прием служит главным образом средством апологетики религии, прикрываемой фиговым листком «объективизма». Подобное разделение на «исторические формы проявления» и подлинную, неизменную и истинную «сущность» религии призвано направить критику религии в безопасное для нее русло: та или иная историческая форма проявления религии может играть роль «опиума», но это якобы не относится к религии как таковой, чуждо ее истинной «сущности».

Подобная постановка вопроса позволяет представлять дело таким образом, что наряду с «исторической», «традиционной» религией, отягощенной грузом ошибок и заблуждений, существует также иная, «подлинная», «истинная» религия, облагороженная, «подновленная» и «подчищенная», как характеризовал ее В. И. Ленин. Вместе с тем атеизм получает «оправдание» как критика исторически преходящих форм религии, но он должен, расплачиваясь за это «признание», отказаться от попыток рассматривать себя как альтернативу религии, он должен стремиться не к ликвидации религии, а к тому, чтобы способствовать ее правильному пониманию. Короче говоря, марксизм должен пересмотреть свое отношение к религии.

Все эти идеи отнюдь не новы. С ними пришлось вести борьбу в свое время В. И. Ленину, и он дал им принципиальную партийную оценку, подвергнув сокрушительной критике

¹ E. Adler, *Lenin's Religionsphilosophie*. München, 1964, s. 118.

фидеизм в различных формах его проявления. В. И. Ленин показал, что в лагере фидеистов находятся и буржуазные либералы, критикующие подобно «богоискателям» официальную религию и церковь. Они воюют не против религии, а против «крайностей клерикализма и полицейской опеки для усиления влияния религии на массы, для замены хоть некоторых средств оглуления народа, слишком грубых, слишком устарелых, слишком обветшавших, недостигающих цели,— более тонкими, более усовершенствованными средствами»¹. Ленинская критика «богоискательства» и «богостроительства» остается чрезвычайно актуальной, вполне действенной и в идеологической борьбе наших дней².

Об этом важно помнить сегодня, имея также в виду принимаемые современным ревизионизмом попытки пересмотреть марксистское понимание религии и отношение к ней. Призывы пересмотреть марксистское понимание сущности и социальной роли религии, ее взаимоотношений с наукой в последние годы можно было слышать нередко. Одновременно провозглашалась необходимость выработать новое отношение к религии вместо «традиционного», которому предъявлялось обвинение в повторении ошибок буржуазного антиклерикализма.

Необходимость пересмотра марксистской концепции религии обосновывается ревизионистами прежде всего ссылкой на то, что религия изменилась, стала другой по сравнению с тем, как она выглядела во времена Маркса, Энгельса или Ленина, что она заняла новые позиции в своем отношении к науке, «признала» науку. Конечно, нельзя не согласиться с тем, что религия изменяется вместе с изменением социальной действительности. Вопрос заключается не столько в том, претерпевает ли религия ныне изменения в области вероучения, организации и культа, а главным образом в том, чтобы правильно оценить характер, значение и тенденции этих изменений.

Было бы неправильно оценивать все обновленческие явления в религиозной идеологии как изменения чисто поверхностные, как своего рода мимикрию, под покровом которой религия остается неизменной. Мы должны видеть религию такой, какова она сегодня, чтобы сражаться с реальным противником, а не с призраками минувших дней. Игнорирование перемен, претерпеваемых религией, приводит в крайних формах своего проявления (помимо того, что уже методологически неправильно рассматривать религию внеисторически) к тому, что некоторые атенсты оказываются большими ревнителями «чистоты» христианства, чем многие из его современных идеологов, призна-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 434—435.

² Это хорошо показано в книге С. И. Никишова «Ленинская критика философских основ религии». Изд-во МГУ, 1968.

вая христианство в качестве объекта атеистической критики только в его библейской форме. Конечно, критика традиционных основ христианства сохраняет свое значение и сегодня, но именно сегодня нельзя ограничиваться ею, игнорируя процессы, происходящие в современном религиозном сознании.

С другой стороны, неправильно, когда изменения, претерпеваемые в настоящее время религией, оцениваются как изменения самой ее сущности, как отказ от тех позиций, которые делали ее силой, враждебной разуму, науке, общественному прогрессу, как изменения такого порядка, которые делают необходимым новый анализ и новую оценку самого «феномена религии» как социального явления. С этой точки зрения вся предшествующая критика религии утрачивает свое значение, если не осуждается, а вместо борьбы с религией предлагается, по существу, примирение с ней.

Бросается в глаза, что пересмотр марксистской концепции религии осуществляется по рецептам, выработанным уже давно буржуазными и клерикальными идеологами. Роже Гароди, например, утверждает, что в христианстве и марксизме идут процессы «осмысления существенного», результатом этих процессов оказывается преодоление «упрощенного» представления о «полярной противоположности» между наукой и религией. «Выделение существенного» в христианстве означает отделение элементов, связанных с историческими условиями его возникновения и существования от самой глубокой его «сущности», с тем чтобы показать, что реакционна не сама христианская религия, а ее использование определенными силами. Беда в том, что при таком «выделении существенного» марксизм перестает быть марксизмом¹, а христианство — христианством. В конечном итоге логика ревизии марксистской концепции религии приводит к выводу, который провозглашается, например, в качестве главного тезиса немецким философом Э. Блохом в его последней книге «Атеизм в христианстве»²: именно атеист является подлинным христианином, и только христианин может быть подлинным атеистом. Этот тезис, сформулированный в столь парадоксальной форме, при всей своей кажущейся «радикальности» выдержан вполне в духе фидеизма: он обосновывает правомерность существования веры наряду с разумом, наукой.

Мы можем констатировать, таким образом, что в настоящее время вопрос об отношении марксизма к религии привлекает к себе пристальное внимание со стороны самых различных общественно-политических сил и течений, что этот повышенный интерес к атеистической проблематике несомненно связан с со-

¹ Не случайно небезызвестный Э. Фишер, «уточняя» Энгельса, заявил, что тезис о развитии социализма от утопии к науке не следует понимать буквально, что и марксистский социализм сохраняет черты утопии, т. е. не является наукой в собственном смысле слова.

² См. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*. Frankfurt am Main, 1968.

циально-политическими процессами, характеризующими основное содержание современной исторической эпохи, с борьбой между буржуазной идеологией, в рамках которой религия играет доминирующую роль, и коммунистической идеологией, характерной и неотъемлемой чертой которой является научный атеизм. В этих условиях борьба за чистоту марксизма, борьба против попыток его фальсификации в буржуазном духе делает чрезвычайно важной и актуальной критику фидеизма.

В связи с этим следует подчеркнуть, что критика современного фидеизма предполагает решение ряда сложных философских и социальных проблем развития действительности и ее познания. Защищая марксизм от посягательств со стороны буржуазных его критиков и ревизионистов, важно показать полную несостоятельность попыток представить марксизм как «упрощенное», «примитивное», не соответствующее современной действительности противопоставление религии науке и материалистическому мировоззрению. Необходимо сосредоточить усилия на разработке коренных философских проблем марксистского атеизма, выдвигаемых современным общественным развитием, на исследовании значения ленинского атеистического наследия в наши дни, на критике современной религиозной философии и теологии как существенного компонента духовной жизни буржуазного общества, его идеологии.

В. И. Ленин подчеркивал, что в эпоху империализма фидеизм завоевывает в буржуазном общественном сознании весьма влиятельные позиции: фидеизм «стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли»¹.

В данной брошюре предпринимается попытка раскрыть смысл и значение ленинской критики фидеизма, содержащийся в таких работах, как «Материализм и эмпириокритицизм», «О значении воинствующего материализма» и ряде других. Основное внимание уделяется при этом выявлению значения ленинских принципов критики фидеизма, в первую очередь — принципа партийности философии. В этой связи необходимо рассмотреть выдвинутое В. И. Лениным в полемике с махистами положение о том, что идеализм есть утонченный фидеизм, дорога к поповщине. Не менее важно для нас сейчас разобраться в том, как В. И. Ленин опровергает попытки фидеистов использовать в своих целях революцию в естествознании, рассматривает вопрос об отношении современного фидеизма к науке, характеризует особенности современного фидеизма.

Главная задача предлагаемой работы заключается в том, чтобы показать, что сформулированные В. И. Лениным положения и аргументы, направленные против религиозно-идеали-

¹ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 18, стр. 380.

стической философии реакционной буржуазии, в полной мере сохраняют свое значение и в борьбе против современного фидеизма. Ленинская критика фидеизма и в наши дни остается образцом партийности, глубины научного анализа и действительности. Она представляет собой весьма существенный вклад в развитие марксистской атеистической мысли и имеет огромное значение в идейной борьбе наших дней, в борьбе против современных разновидностей фидеизма.

Одну из наиболее характерных примет современности составляет возрастающее значение науки в качестве фактора общественного развития. Это связано, безусловно, с самой наукой, которая неуклонно продвигается по пути познания мира и, открывая законы развития различных его областей, дает человеку все большие возможности для преобразования окружающей действительности в соответствии с его потребностями и целями. Развиваясь, научное знание становится все более могущественной силой.

Это связано в то же время и с самой современной социальной действительностью, которая создает повышенный «спрос» на науку. Так, совершенно очевидно, что без науки невозможно функционирование и развитие современного производства; вместе с тем сложность противоречий современной эпохи, чрезвычайно быстрые темпы общественного развития, огромные масштабы исторических преобразований обуславливают также рост значения общественных наук в качестве средства ориентации в современном мире и орудия социальной борьбы¹.

Следует помнить, что изменения, которые претерпел за последние полвека мир, произошли не стихийно, что в решающей степени они явились результатом целеустремленной и сознательной деятельности многомиллионных масс, организуемых и направляемых коммунистами. В гигантских революционных преобразованиях общественной действительности, в утверждающемся на земле новом социальном строе воплощены идеи марксизма-ленинизма. Отражая и формулируя назревшие потребности общественного развития, будучи подлинной движущей идейной силой современности, марксизм-ленинизм органически сочетает в себе черты глубокой научности и подлинной революционности. Наука и социальный прогресс идут рука об руку, взаимно оплодотворяя и стимулируя друг друга.

Ключом к пониманию глубочайших философских проблем

¹ Мы считаем чрезвычайно важным подчеркнуть, что современный фидеизм не ограничивается естественнонаучной проблематикой, но самым настойчивым образом обращается также к тем вопросам, которые входят в ведение наук об обществе — истории, социологии, политической экономии и т. д. Однако этот последний аспект критики фидеизма заслуживает специального рассмотрения. В данной брошюре мы вынуждены ограничиться рассмотрением отношения фидеизма к науке, основываясь главным образом на естественнонаучном материале,

современной эпохи, отличающейся динамизмом и огромными сдвигами во всех решающих сферах жизни общества, могут служить слова В. И. Ленина: «...мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»¹. В признании того факта, что «мир не удовлетворяет человека», сходятся ныне весьма разнородные философские течения, решающим является, однако, вопрос, способен ли человек изменить его к лучшему, располагает ли он достаточными для этого средствами. В этой связи большое значение приобретает правильная оценка возможностей и социальной функции науки. Ответ на этот вопрос отчетливо выявляет партийность философии и еще раз чрезвычайно наглядно подтверждает, что за борьбой материализма и идеализма в философии кроется борьба классов.

Философией коммунизма является материализм, подчеркивал В. И. Ленин, указывая на то, что без ясного материалистического мировоззрения пролетариат никогда не смог бы победить в борьбе за коммунизм, ибо только материализм является единственной философией, несовместимой ни с какими суевериями и предрассудками, ни с какими видами социального и духовного гнета. Философия марксизма видит свою задачу не просто в том, чтобы объяснить мир, но и в том, чтобы способствовать его преобразованию. Это философия революционного действия, которая ясно и четко противопоставляет свою позицию как конформизму, проповеди пассивности, с одной стороны, так и волонтаризму, авантюризму—с другой: человек может познать мир и, опираясь на познанные законы, преобразовать его. С позиций диалектического материализма человеческий разум, руководствующийся принципами научного мышления и реализующий их в процессе познания, предстает как необходимое условие и орудие общественного прогресса. Именно в смысле утверждения социальной значимости и ценности научного знания следует понимать слова В. И. Ленина о том, что «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»².

В противоположность этому в современной буржуазной философии доминируют «критические» по отношению к науке концепции. Они чрезвычайно многообразны по своим формам — от внешне вполне respectable, предлагающих определить «границы науки» во имя ее же интересов и искоренения «метафизики», и кончая откровенно иррационалистическими, предлагающими освободиться от «оков разума» и «гипноза науки»; одни, казалось бы, пекутся только о чистоте и точности научного анализа, другие «договариваются до прямого фидеизма». Так или иначе, современная буржуазная «критика науки» в целом является свидетельством и признанием того, что науч-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 195.

² Там же, стр. 194.

ный прогресс представляет опасность для тех социальных сил, которые хотели бы воспрепятствовать закономерному ходу истории, остановить его или даже обратить вспять. Обнаруживающееся ныне в буржуазной философии неверие в человеческий разум и скептически-нигилистическая оценка возможностей научного познания находятся в прямой связи с попытками утвердить мысль о бесперспективности и тщетности всех усилий преобразовать мир на справедливых и разумных началах.

Не удивительно, что в этих условиях общие тенденции, характеризующие оценку науки современной буржуазной философией, все больше начинают определяться — прямо или косвенно — теологическими концепциями. Свойственное религии враждебное отношение к науке отвечает ныне запросам империалистической буржуазии. Религиозная интерпретация науки, бывшая в свое время объектом критики со стороны буржуазной просветительской мысли, становится вполне созвучной по своему духу буржуазной философии, ставшей на путь «критики науки».

Вот почему в условиях обострения классовой борьбы в начале XX века В. И. Ленин решительно выступил против попыток использовать начавшуюся революцию в естествознании и сопряженную с ней ломку традиционных научных понятий в интересах реакции, искавшей опору в религиозно-идеалистическом мировоззрении. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин подверг критике модную в то время махистскую разновидность философского идеализма, показывая, что деятельность его приверженцев, как тех, которые пытались говорить от имени «философии естествознания XX века», так и тех, которые пытались протащить махизм в марксизм на смену «устаревшему» диалектическому материализму, объективно сводилась к «прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности»¹.

Фидеизм в ленинском понимании не сводится к той откровенной грубой «поповщине», которая требует отказаться от разума в пользу веры, которая не колебалась жертвует наукой во имя сохранения «истин» откровения. Современный фидеизм принял иные, более утонченные формы, рассчитанные на человека, привыкшего полагаться на науку и считаться с ее авторитетом, — формы «просвещенные», замаскированные и потому более опасные.

В оценке научного познания, с одной стороны, и в отношении к религии, с другой, В. И. Ленин учил видеть показатель подлинных позиций той или иной философской концепции. Принцип партийности в ленинском его понимании обязывает не только к признанию наличия борющихся лагерей в филосо-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 380.

фии¹, но и к тому, чтобы занять в этой борьбе четкую и определенную позицию: «нейтральность» в этом вопросе, вопросе отношения к религии, *«уже есть лакейство перед фидеизмом»*². В. И. Ленин призывал учиться у основоположников марксизма умению открывать отступления от материализма и поправки фидеизму в любых «новейших» направлениях, которые идут по линии замены устаревшей и скомпрометировавшей себя «полицейской религии» теми или иными вариантами «новой», «культурной» религии. В этой связи В. И. Ленин не просто обращает внимание на родство философского идеализма с религией, но и раскрывает как типичное для буржуазного сознания эпохи империализма явление, складывающийся единый фронт борьбы философских идеалистов и теологов в борьбе против подлинно научного диалектико-материалистического мировоззрения. Как в прямой защите идеи бога, так и в модном буржуазном скептицизме, в разных формах философского идеализма, который всегда так или иначе сводится к поддержке религии, В. И. Ленин видел оправдание реакции, «отчаяние в возможности научно разбирать настоящее, отказ от науки, стремление наплевать на всякие обобщения, спрятаться от всяких «законов» исторического развития...»³.

Фидеизм в самом общем виде характеризуется В. И. Лениным как стремление поставить религиозную веру на место научного знания или вообще сохранить за верой известное значение. Всякие попытки такого рода, под какими бы предложениями они ни предпринимались и с помощью каких бы средств ни осуществлялись, неминуемо оборачиваются против науки и наносят ей ущерб.

Это очевидно, когда речь идет о наиболее грубых и откровенных формах фидеизма, когда ставится, например, под сомнение сама правомерность научных поисков истины на том основании, что эта истина уже дана в божественном «откровении» или когда предлагается отвергнуть как ложные те или иные открытия науки на том основании, что они противоречат текстам «священных книг». Дарвиновское эволюционное учение, например, поборники фидеизма встретили в штыки и объявили ложным потому, что оно по их собственному утверждению, настоячиво пропагандировавшемуся, противоречит библейскому мифу о сотворении. Еще в прошлом столетии фидеисты, полагаясь на авторитет «слова божьего», охотно демонстрировали все те случаи, когда наука вступала в конфликт с религией, полагая, что авторитет «истины откровения» безусловно перевесит авторитет науки.

Современному фидеизму, т. е. фидеизму, типичному для ны-

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 380.

² Там же, стр. 365.

³ В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 25, стр. 44.

нешнего, двадцатого века, приходится действовать в условиях, когда невиданно выросло влияние науки на все стороны жизни общества, когда наука завоевала огромный авторитет в общественном сознании.

В этих условиях фидеисты стали «друзьями науки». Они обвиняют теперь атеистов в том, что те совершенно неправомерно якобы противопоставляют науку и религию как взаимоисключающие противоположности. Современные фидеисты стремятся доказать, что можно верить в бога, не вступая в конфликт с наукой. Если верить фидеистам, то они выступают не против науки, а исключительно против неправильной (читай — материалистической) философской ее интерпретации. Науку не следует отвергать, ее следует лишь «правильно» понимать и истолковывать, — таков лозунг современного фидеизма, который видит свою задачу в том, чтобы «примирить», «совместить» науку и религию. За этой программой кроются, несомненно, интересы реакционной буржуазии, требующие отыскать средства, которые позволили бы разорвать связь науки с материалистическим мировоззрением, ограничить науку сферой практического ее приложения, где она выступает как источник потенциального роста прибыли.

Враждебное отношение современной буржуазной идеологии к научному мировоззрению и научному мышлению обнаруживается в развитии многообразных иррационалистических течений и в том повороте буржуазной философии к религии, который сказывается и в выборе рассматриваемых ею проблем и в подходе к их решению — выработке методов, которые позволяют так или иначе воспроизводить в общественном сознании превратно-иллюзорные представления о действительности и укрепляют позиции фидеизма независимо от того, выступают ли эти иллюзии в форме религиозных концепций непосредственно или в виде различных мистико-иррационалистических концепций «светской» философии.

Все это несомненно является порождением общего глубокого кризиса капитализма и связано с тем, что идеологи его должны искать средства защиты и доказательства справедливости строя, который уже не имеет исторического оправдания для дальнейшего своего существования. В этой связи уместно напомнить весьма важную для понимания характера и тенденций буржуазного сознания мысль, сформулированную классиками марксизма: «Чем больше форма общения данного общества, а следовательно и условия господствующего класса развивают свою противоположность по отношению к ушедшим вперед производительным силам, чем больше вследствие этого раскол в самом господствующем классе, как и раскол между ним и подчиненным классом, — тем неправильней становится, конечно, и сознание, первоначально соответствовавшее этой форме общения, т. е. оно перестает быть сознанием, соответствующим этой

последней; тем больше прежние традиционные представления этой формы общения, в которых действительные личные интересы и т. д. и т. д. формулированы в виде всеобщих интересов, опускаются до уровня пустых идеализирующих фраз, сознательной иллюзии, умышленного лицемерия. Но чем больше их лживость разоблачается жизнью, чем больше они теряют свое значение для самого сознания, — тем решительнее они отстаиваются, тем все более лицемерным, моральным и священным становится язык этого образцового общества»¹. И мы убеждаемся в том, что это действительно так, когда видим буржуазных философов, выступающих в роли «ученых приказчиков теологов», склоняющихся к «священным» символам.

Общие мотивы буржуазной критики науки, пролагающей дорогу фидеизму, характеризуются попытками ограничить возможности научного познания в духе агностицизма и скептицизма, подорвать доверие к достоверности и надежности научного знания, лишить его статута объективной истины и попытками дискредитировать науку в социально-этическом плане, представив ее как некую «демоническую силу», враждебную человеку. Здесь следует подчеркнуть, что современный фидеизм в своей борьбе против науки несколько смещает традиционные направления критики: не отказываясь от попыток ложной интерпретации философского значения тех или иных отдельных научных открытий, он делает особый упор на превратное истолкование науки как социального явления, обращаясь к вопросам о смысле и значении науки, о ее отношении к человеку и месту в жизни общества.

Современный фидеизм представляет собой явление сложное и многоликое. Он предстает прежде всего в теологической литературе, в религиозной проповеди, в официальных документах и доктринах церквей, в религиозной философии. Наука предстает здесь непосредственно в религиозной интерпретации, она представляется такой, какой она должна быть с точки зрения теологии. Примером такой теологической концепции науки может служить неотомизм.

Неотомисты ставят ныне в заслугу Фоме Аквинскому (1225—1274) прежде всего именно «гармоническое разрешение проблемы веры и знания», в котором якобы одинаково объективно и широко признаны права как человеческого разума, так и божественного откровения, как науки, так и богословия. Современные последователи Фомы Аквинского старательно облачают мистическое содержание религиозной веры в рациональные формы. Они пытаются нажить капитал, ведя демагогическую критику экзистенциализма и некоторых других разновидностей современной буржуазной иррационалистической философии, претендуя при этом на роль чуть ли не главных защит-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 283—284.

ников разума. Они фальсифицируют в иррационалистическом духе марксизм, изображая его как «негативную веру», «псевдо-религию», приписывая ему иррационалистическое понимание социальной действительности, обвиняя диалектический материализм в том, что он подчиняет якобы научную мысль философской догме.

Однако широко рекламируемый сейчас католической церковью томистский интеллектуализм и рационализм является в действительности псевдорационализмом. Фома Аквинский понял, что полное исключение разума из области веры и невозможно и опасно для церкви, означая, по существу, признание факта действительно имеющей место непримиримой противоположности науки и религии. Он призвал поэтому не противопоставлять разум вере, но подчинить его ей. В этом и заключается смысл томистских поисков рационального обоснования религиозной веры. Гармония между верой и знанием в томистском понимании означает не что иное, как безусловное подчинение разума религиозным догмам. Фома Аквинский, как и его современные последователи, не смог, конечно, преодолеть неустранимое противоречие между верой и знанием; иллюзия кажущегося снятия этого противоречия основывается на том, что разум в томизме всячески превозносится, но функции его сводятся при этом лишь к «доказательству» бытия бога. Все то, что в научных открытиях противоречит этому, заранее объявляется заблуждением. Примат отдается религиозной вере, разум всецело ставится под ее контроль. Что это, как не фидеизм, от которого так хотели бы отмежеваться современные католические богословы? Но это фидеизм замаскированный, более гибкий и потому более опасный, нежели фидеизм откровенный и ныне малодейственный.

Не случайно то обстоятельство, что католическая церковь вспомнила о Фоме Аквинском именно во второй половине прошлого века. К этому времени стремительно развивающееся естествознание окончательно разрушило всю библейскую картину мироздания. Успехи науки были достигнуты вопреки яростному сопротивлению католической церкви, которая стала к этому времени символом обскурантизма и мракобесия, которая своим противодействием научной мысли дискредитировала себя и переживала в результате катастрофическую потерю былого своего влияния. И вот тогда-то, в 1879 году в энциклике папы римского Льва XIII «Aeterni Patris», учение Фомы Аквинского провозглашается официальной философско-теологической доктриной католицизма. Возрождая томизм с его главным принципом гармонии между верой и разумом, католическая церковь стремилась к тому, чтобы сделать религию приемлемой и оправданной формой сознания в век невиданного научного и социального прогресса. За этим шагом несомненно крылся расчет превратить науку из врага в союзника религии,

стремление заставить науку служить целям укрепления религиозной веры.

Провозгласив свое признание разума и науки, провозгласив своей целью достижение гармонического синтеза религиозной веры и научного знания, католическое мировоззрение в томистской его ориентации, как и любая другая разновидность религиозного мировоззрения, остается и ныне силой, враждебной разуму и науке. В этом нетрудно убедиться, ознакомившись с неотомистской концепцией соотношения веры и разума, науки и религии, а также с той интерпретацией естественнонаучных данных, теоретическую основу которых составляет принцип гармонии веры и разума. Действительное положение вещей неопровержимо свидетельствует о полной несостоятельности неотомистского варианта примирения религии с наукой.

Неотомизм, разрабатываемый в качестве универсальной системы, включает в себя философию науки, в рамках которой рассматриваются гносеологические, методологические и другие проблемы научного познания¹. Католические философы и теологи отдают себе отчет в том, что влияние религии и ее перспективы на будущее во многом зависят ныне от тех позиций, которые занимает она по отношению к науке. Для католицизма эта проблема тем более важна, что он опирается в обосновании религиозной веры на «естественную теологию», согласно которой к познанию бога можно прийти через познание мира, и поэтому наука не только не должна противоречить «истинам веры», но и должна подтверждать их.

По признанию католических авторов, согласие между наукой и религией устанавливается не само собой, не автоматически, но требует, чтобы наука была «правильно понята», т. е. интерпретирована в соответствии с потребностями теологии. Неотомисты стремятся разработать такую модель науки, из которой бы следовало, что наука должна признать превосходство религиозной философии и теологии и руководствоваться содержащейся в них «божественной мудростью». Неотомисты стремятся представить дело таким, что якобы даже не столько интересы веры, сколько интересы самой науки требуют, чтобы она осознала свое подлинное место и призвание в качестве «служанки теологии».

«Эмансипация» науки, отвергающей авторитет теологии, приводит, по утверждениям неотомистов, к тому, что религию начинают отвергать за ненужностью на том основании, что наука достаточна и для познания истины и для решения практиче-

¹ Этим проблемам посвящена обширная литература, для примера назовем некоторые работы католических авторов: Н. Meyer. Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, 1934; R. Karisch. Naturwissenschaft und Glaube, 1956; A. Dempf Die Einheit der Wissenschaft, 1965; Grenzprobleme der Naturwissenschaften. Studien und Berichten der Katholischen Akademie in Bayern. Hrsg. von K. Forster, 1966.

ских проблем человеческой жизни. Это и есть та «болезнь современного духа», которая порождает кризис, переживаемый современным обществом и коренящийся в том, как сетует католический философ А. Демпф, что развитие науки и техники, рост могущества человека в борьбе с природой приводят к мысли, что нет смысла обращаться за пределы этой сферы земного могущества человека, что он своими силами способен построить совершенное общество и решить свои проблемы без помощи бога¹. Именно в этом католические идеологи видят корень всех бед — человек с помощью науки подчиняет себе мир, но, полагаясь при этом целиком только на себя самого, на свой разум, на науку и забывая о боге, он теряет душу. Все зло, все беды современного общества объясняются «патологией разума», забывшего о боге. В отличие от откровенно иррационалистических направлений, которые видят выход в том, чтобы разбить «оковы разума» и восстать против всемогущества науки, неотомисты предлагают свой рецепт исцеления «больного разума» — следует смиренно признать превосходство и авторитет божественной мудрости, признать религию высшим видом познания истины, подчинить науку теологии.

При этом неотомисты хотели бы снять с себя клеймо фидеизма. Католический философ Г. Дам прилагает немало усилий к тому, чтобы доказать, будто ленинская критика фидеизма не относится к неотомизму как философско-теологической доктрине католицизма². Он ссылается на то, что церковь осудила еще в начале XX века фидеизм (в папской энциклике «*Pascendi dominici gregis*», 1907). Неотомистское учение о гармонии веры и разума отвергает как ложные крайности и «фидеизм» и «рационализм». Однако Г. Дам совершенно неправомерно сводит фидеизм к одной из его конкретных разновидностей — к католическому «модернизму» конца прошлого и начала нынешнего столетия, представлявшему собой попытку обновить философскую базу католицизма и вместо средневековой томистской философии построить обоснование веры на основе модных в то время разновидностей буржуазной философии преимущественно субъективно-идеалистического толка (бергсонизм и др.).

В. И. Ленин подверг критике одного из представителей этой разновидности фидеизма — Леруа (1870—1954), который «рассуждал так: истины науки суть условные знаки, символы; вы бросили нелепые, «метафизические» претензии на познание объективной реальности; будьте же логичны и согласитесь с тем, что наука имеет только практическое значение для одной

¹ A. Dempf. *Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Bonn, 1952.

² H. D a h m. *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie*. Köln, 1963.

области — человеческих действий, а религия имеет не менее действительное значение, чем наука, для другой области действий; отрицать теологию «символическая», махистская наука не имеет права»¹.

Разуверившись в возможности заставить науку служить теологии и доказывать бытие бога, как это делают последователи Фома Аквинского, Леруа вместе с другими представителями «модернизма» предпочел томизму иную разновидность фидеизма, которая считает наиболее верным путем к богу не путь «рациональных» доказательств, а путь приобщения к нему посредством «чувства», «сердца», веры.

Решающим моментом в интерпретации науки фидеистами этого толка, как показал В. И. Ленин, является отрицание за наукой значения объективной истины, ибо «такого отрицания достаточно ему для признания субъективной истины религии рядом с субъективной (не существующей помимо человечества) истинной науки»². «Модернизм» был осужден церковью не за то, что он считал субъективной истину науки, а за то, что в равной мере субъективной он объявлял и «истину» религии, основывая признание бога лишь на частном опыте каждого отдельного человека, что было чревато отрицанием официального «откровения», открывало простор для субъективизма в трактовке божественного откровения, и пр., т. е. не укрепляло, а подрывало позиции религии.

Разница между томизмом и «модернизмом», конечно, существует. Неотомисты хотят облечь в рациональные формы иррациональное содержание религиозной веры, они не отвергают разум и науку, но признают их в той мере, в какой они служат теологии. Очевидно, что различие в данном случае не выходит за рамки различий в пределах фидеизма. Ленинская критика фидеизма, критика наиболее существенных его принципов, имеет силу по отношению к самым различным формам проявления фидеизма, включая и неотомистский его вариант. Ленинская критика направлена против всякого фидеизма вообще, против любой попытки утвердить наряду с научным объяснением мира «истину» религиозной веры³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 309.

² Там же.

³ В этой связи следует обратить внимание на то, что в «философских тетрадах» В. И. Ленин прослеживал связь фидеизма не только с субъективным идеализмом («Джемс, Мах и попы», — так квалифицирует эту линию В. И. Ленин), но и связь фидеизма с метафизикой объективно-идеалистического толка. Судя по замечаниям на книгу А. Рея «Современная философия», внимание В. И. Ленина привлекал фидеизм и в форме неосхоластики. И если, критикуя «поповщину», он обрушивается на взгляды Леруа, то это не потому, что он не знал о существовании томизма или не относил его к числу фидеистских концепций, но лишь потому, что для него главную задачу составляла тогда именно критика махизма и опирающихся на него фидеистов.

Неотомизм тесно смыкается с той «светской» буржуазной философией, которая представляет собой еще одно лицо современного фидеизма — фидеизма философски утонченного, рафинированного. Философия реакционной буржуазии протягивает руку религии, рядом с теологом в ряды фидеистов становится философ-идеалист. Любопытно, что, полемизируя с другими разновидностями субъективного идеализма (например, с неопозитивизмом или экзистенциализмом), неотомисты отвергают агностицизм лишь в той мере, в какой он обращен к проблеме познания бога, и ставят под сомнение возможность его познания усилиями человеческого разума, т. е. ставят под сомнение правомерность известных теологических «доказательств» бытия бога. Но католические философы полностью принимают агностицизм, обращаясь к оценке возможностей научного познания мира. Неотомисты фактически принимают позитивистскую модель науки и критикуют науку в том виде, крайне ущербном и неполноценном, в котором ее изображают неопозитивисты и согласно которому наука в силу ее сугубо эмпирического характера ограничена в познании мира: «сущность» исследуемых ею явлений для науки якобы принципиально недоступна. Ограничивая таким образом науку в ее возможностях, фидеисты расчищают место для веры.

Как заявляет, например, католический епископ О. Шпюльбек, «большей частью откровение вступает в действие там, где наука теряет возможность что-либо объяснить. Тогда-то на помощь приходит Библия и раскрывает последние связи и решающие причины»¹. Вот почему фидеисты не жалеют усилий для того, чтобы ограничить науку. Они готовы признать правомерным стремление ученых объяснить мир из него самого, без ссылок на потусторонние сверхъестественные силы и причины. Но они заявляют при этом, что такое научное объяснение всегда оказывается неполным и не окончательным именно потому, что оно ограничивается только тем, что существует в мире, тогда как «последние причины» и движущие силы всего происходящего в мире лежат якобы за этими пределами. Чтобы доказать ограниченность науки, фидеисты постулируют существование сверхъестественного, в свою очередь, чтобы доказать существование сверхъестественного, они заранее провозглашают ограниченность научного познания. Это дает им возможность заявить, что если наука не обнаруживает бога, то не потому, что его нет, а потому, что для науки он недоступен.

Стремление современных фидеистов опереться на агностицизм свидетельствует о том, что религия, как и раньше, паразитирует на пробелах, на «белых пятнах» в объяснении наукой окружающего мира. Религиозные идеологи хотели бы убедить

¹ O. Spülbeck. Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Berlin, 1957, S. 244.

ученых в том, что существует не только непознанное, но и непознаваемое, что научное объяснение никогда не может быть исчерпывающим и достоверным.

Философы-идеалисты помогают теологам в насаждении такого умонастроения. Вспомним хотя бы Г. Спенсера с его Непознаваемым. Не обязательно при этом, чтобы философ-идеалист был сознательным сторонником религиозной веры. Он может считать себя даже атеистом, но объективно способствовать фидеизму. Б. Рассел, например, выступает не против науки, а в ее защиту. Однако он исходит в своем понимании научного познания из идеалистической гносеологии и считает, что все человеческое познание недостоверно и его следует рассматривать как «подкласс истинных верований», что не существует, в принципе, способа определить, при какой степени недостоверности познание перестает быть «познанием» и превращается в «обманчивую иллюзию»¹. А это значит, что стирается сколь-нибудь четкая граница между знанием и верой, между истиной и заблуждением, но именно это и нужно фидеистам, чтобы утвердить правомерность существования рядом с научным объяснением мира религиозной веры.

Очевидно, глубокое внутреннее родство религии с философским идеализмом, когда речь идет о таких его разновидностях, как платоновская или гегелевская системы, т. е. об идеализме объективном. Фейербах усмотрел, например, в гегелевском учении о домировом существовании «абсолютной» идеи, о «предсуществовании логических категорий» до возникновения мира не что иное, как фантастический остаток веры в потустороннего творца. Маркс и Энгельс утверждали наличие прямой связи философского идеализма с религией, когда они писали, что «все идеалисты... как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую...»². Это означает, иными словами, что философский идеализм следует квалифицировать как утонченный, рафинированный, «просвещенный» фидеизм.

Огромная заслуга В. И. Ленина заключалась в том, что он сумел увидеть, понять и раскрыть убедительнейшим образом фидеистическую сущность такой своеобразной формы идеализма, как неопозитивизм. Когда В. И. Ленин писал о том, что классовая роль махистского позитивизма сводится всецело к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма, то он отнюдь не констатировал тем самым лежащий на поверхности и для всех очевидный факт. Этот тезис представляет со-

¹ Б. Рассел. Человеческое познание. Его сфера и границы. М. Изд-во иностр. лит-ры, 1957, стр. 530—540.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 536.

бой вывод, основывающийся на кропотливом анализе, который дал возможность понять, что сущность махизма не совпадает с той видимостью, какую он создает при поверхностном ознакомлении с ним.

Действительно, неопозитивизм выступил с призывом покончить с «метафизикой». «Метафизикой» эмпириокритики провозгласили все то, что выходит за пределы экономного описания «чистого опыта», т. е. порядка и последовательности ощущений. Разве призыв покончить с «метафизикой» не означает также требования ликвидировать и религию как нечто выходящее за рамки научно осмысленного?

Очевидно, да. Поэтому нет ничего удивительного в том, что за позитивизмом надолго утвердилась репутация «научной» и даже «атеистической» философии. Эту репутацию подтверждало и то, что среди неопозитивистов немало таких философов, которые заявляли о своих атеистических убеждениях подобно Э. Маху.

И тем не менее В. И. Ленин без колебаний предъявил Э. Маху обвинение в том, что тот предает науку фидеизму. В чем же дело? Дело в том, что «метафизикой» неопозитивизм объявляет вместе с религией всякую вообще попытку решения кардинальных мировоззренческих проблем на основе обобщения научных данных о мире. Это означает, что такие проблемы — проблема единства мира, основной вопрос философии и т. д. — суть псевдопроблемы, на которые не может быть дано научно осмысленного ответа; наука должна отказаться от попыток решать эти проблемы, если она хочет остаться наукой. Это означает также, что саму науку следует рассматривать не как отражение объективной реальности, но как своего рода теоретическую фикцию. Неопозитивизм есть, следовательно, не что иное, как разновидность субъективного идеализма и агностицизма.

С этих позиций следует признать науку нейтральной в споре между атеизмом и религией, следует признать, что она если и не говорит ничего в пользу веры в бога, то вместе с тем ничего не может и возразить против нее. Неопозитивизм означает, таким образом, в сущности, попытку вывести религию из-под огня научной критики и представить дело так, что нет, как заявил А. Айер, никакого логического основания для антагонизма между наукой и религией. А если сам позитивизм должен быть понят как «научная» философия, то и он не может выдвинуть против религии со своей стороны никаких опровержений или контраргументов. Именно такого рода «нейтральность» в отношении к религии В. И. Ленин квалифицировал как пособничество фидеизму. Ограничивая область научного познания, неопозитивизм расчищает тем самым место для религиозной веры, которая получает свое «законное» место в общественном сознании за пределами сферы науки.

Глубокую правильность ленинской оценки неопозитивизма подтвердила последующая эволюция его в сторону все более открытых и прямых контактов с фидеизмом. Теологи увидели, что «научный» и «атеистический» неопозитивизм, не ставя под удар коренные устои религиозного миропонимания, помогает очистить его от такого рода элементов, которые неприемлемы для современного человека по причине их очевидной бессмысленности. В последние десятилетия в протестантской теологии все более отчетливо проявляется тенденция взять неопозитивизм на вооружение в деле «модернизации» религиозной идеологии. Со своей стороны, неопозитивисты явно идут навстречу запросам и интересам теологии. Вряд ли они могут сейчас оценивать свою философскую позицию словами Д. Юма: «Если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то... она ничего от них и не отнимает». Правильнее будет сказать, что свойственный неопозитивистской гносеологии скептицизм в его «новейших» проявлениях не только ничего не отнимает от аргументов, защищающих религию, но и вносит в них свою лепту.

Тенденцию к сближению с теологией можно обнаружить в тех уступках фидеизму, которые делали шаг за шагом многие неопозитивисты в процессе эволюции их взглядов. Примером таких уступок может служить эволюция воззрений Л. Витгенштейна от «раннего» периода, как они изложены в «Логико-философском трактате», к «позднему» кембриджскому периоду его деятельности, к его «Философским исследованиям», когда Л. Витгенштейн счел неправильным стремлением говорить только на языке науки и развил теорию о «языковых играх». Согласно этой теории существуют разные «языки» со своей собственной структурой, логикой, со своей «истинностью» и «ложностью». Теологи немедленно использовали эти построения «лингвистического анализа» для обоснования того, что следует признать существование особого «языка религии» со своим собственным статусом и не менее правомерного, чем все остальные, включая и язык науки. В этом же направлении идет и Айер, когда он утверждает, что нет никаких противоречий между естественным исследователем и теистом, который верит в существование потустороннего бога. А в работах ученика Л. Витгенштейна кембриджского неопозитивиста Дж. Уисдома уже открыто отброшены бывшие атеистические притязания неопозитивизма и взамен предложен «диалог» с теологией. Если в начале века теологи встретили с опаской «научный» и «атеистический» позитивизм, то сейчас они стремятся взять на вооружение те возможности в деле защиты религии, которые предоставляет неопозитивизм как разновидность субъективного идеализма и агностицизма. В свете эволюции, которую проделал неопозитивизм на протяжении полувека, ленинская оценка его как «дороги к поповщине» получила полное подтверждение.

Революция в естествознании и ленинская критика «научной поповщины»

В. И. Ленин показал, что фидеисты предприняли попытку использовать в своих интересах революцию в естествознании, сопровождавшуюся крутой ломкой устоявшихся научных понятий и представлений. Конечно, попытки дискредитировать познавательную ценность науки предпринимались и до революционных открытий в естествознании на грани XIX и XX веков. Однако именно эта революция, опрокинув метафизическую уверенность в окончательном характере добытых уже наукой знаний, особенно остро поставила вопрос об объективной ценности научного знания, который мог быть теперь решен материалистически лишь с диалектических позиций в гносеологии.

Методологическая проблема, поставленная революцией в естествознании, не сводилась просто к вопросу о том, существуют ли окончательно установленные истины. Конечно, некоторые из добытых наукой знаний имеют характер абсолютной истины в том смысле, что они не могут быть уже больше пересмотрены в дальнейшем сколько-нибудь существенным образом. Вполне определенно высказался на этот счет Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге»¹.

Однако начавшаяся в конце XIX века революция в естест-

¹ «...Ведь существуют же истины,— ставит вопрос Ф. Энгельс,— настолько твердо установленные, что всякое сомнение в них представляется нам равнозначным сумасшествию? Например, что дважды два равно четырем, что Париж находится во Франции, что человек без пищи умирает с голоду и т. д.? Значит, существуют все-таки вечные истины, окончательные истины в последней инстанции?» Ф. Энгельс отвечает на этот вопрос весьма решительно и энергично: «Конечно». (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 88). Правда, Ф. Энгельс считает необходимым тут же подчеркнуть, что таких истин тем меньше, чем сложнее области изучаемых явлений, что они окружены здесь «густым лесом гипотез» и что, наконец, тот, «кто захочет выставить здесь... действительно неизменные истины, тот должен довольствоваться банальностями...» (там же, стр. 89—90).

вознании привела к необходимости не просто уточнить или углубить принципы классической физики. В то время когда многим ученым казалось, что только к этому должен будет свестись весь дальнейший прогресс физического познания (настолько всеобъемлющей и завершенной представлялась им ньютоновская механика), революция в естествознании привела к необходимости пересмотреть самые основы физических знаний и тем самым признать, что относительно и подлежат уточнению, углублению и т. д. не только частности, как это ожидалось, но и вся в целом достигнутая ступень физического познания, на которой оно тогда находилось. Нужно было признать, что эта ступень, знаменовавшая собой огромный успех в познании мира и в практическом воздействии на него человека, столь же мало окончательна, как и все предшествовавшие.

Крутая и неожиданная ломка коренных, устоявшихся в науке понятий и теорий резко выявила относительность научного знания и тем самым поставила вновь «старые философские вопросы», по выражению В. И. Ленина,— о сущности познания, об истине и т. п.

Анализируя революцию в естествознании, разразившуюся на исходе прошлого и в начале нынешнего столетия, когда ряд открытий в корне изменил прежние представления о строении и свойствах материи, В. И. Ленин ставил перед собой задачу рассмотреть те гносеологические выводы, которые делаются из «новой физики». Он осуществил этот замысел в работе «Материализм и эмпириокритицизм», направленной в защиту марксизма против попыток его ревизии с позиций модного тогда направления буржуазной философии — махизма.

Анализ философского значения естественнонаучных открытий и развернувшихся в то время вокруг них споров имел не только теоретическое значение. В. И. Ленин рассматривал гносеологические выводы из открытий в физике в неразрывной связи с классовой борьбой, с развитием общественного сознания. «На каждом из затронутых нами вопросов гносеологии,— писал он,— на каждом философском вопросе, поставленном новой физикой, мы прослеживали борьбу *материализма и идеализма*¹, борьбу партий в философии, которая «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества»².

Раскрывая социально-классовый смысл философской борьбы, развернувшейся в связи с революцией в естествознании, говоря о претенциозных ссылках на новую физику, которая по утверждениям махистов опровергла материализм, о попытках использовать революцию в естествознании и сопряженную с ней ломку всех коренных устоявшихся и привычных понятий

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 356.

² Там же, стр. 380.

и научных теорий в интересах реакции, искавшей опору в религиозно-идеалистическом мировоззрении, В. И. Ленин показывал, что философский идеализм «есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма»¹.

«Новейшие открытия» в физике, о которых шла речь в книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», это в первую очередь открытие электрона как составной части атома и открытие радиоактивности. Эти открытия вместе с целым рядом других знаменовали собой проникновение науки в глубь материи, от атома — в мир элементарных частиц. Конечно, сделаны были только первые шаги на этом пути, но они привели к подлинной революции в естествознании. Они повлекли за собой ломку прежних представлений о материи — о неделимости атома, неизменности химических элементов, постоянстве массы движущихся тел и т. д.

Крутая ломка представлений и принципов классической физики, казавшихся еще недавно столь прочными и незыблемыми, была связана с открытием новых видов и форм движения материи, с тем гигантским скачком в познании мира, который был сделан физикой. Но этот скачок был связан с трудностями роста, с необходимостью осмыслить и объяснить новые, часто неожиданные, «дикийные» факты, которые не укладывались в привычные понятия.

Философской основой развития старой физики был материализм, сложившийся в XVII—XVIII веках, материализм механистический и метафизический. Понятия и принципы этого материализма оказались слишком узкими и ограниченными, когда хлынул поток открытий в физике, вступившей на путь раскрытия диалектики движения материи. Философское содержание революции в естествознании В. И. Ленин видел именно в переходе от старого материализма к материализму диалектическому: «Современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм»².

Однако ломкой прежней системы научных понятий поспешили воспользоваться все те, кто, по словам В. И. Ленина, хочет критиковать вообще науку. Кризисом, болезнью роста науки воспользовались и обострили его различные реакционные элементы — поборники фидеизма, антиинтеллектуализма и прочие противники научного разума и социального прогресса. На протяжении второй половины прошлого столетия в буржуазном сознании нарастает все более враждебное отношение к науке. Теряя свои бывшие прогрессивные устремления и превращаясь в реакционную силу, буржуазия все больше склоняется к отказу от гуманистических и просветительских традиций в понимании назначения и роли науки в обществе. Ее идеологи

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 380.

² Там же, стр. 332.

ставят под сомнение саму возможность познания мира, а вместе с тем и социальную ценность науки. В то самое время, когда наука начинает развиваться невиданными темпами, все глубже проникая в сущность природных и социальных явлений, буржуазные идеологи начинают настойчиво провозглашать «ненадежность человеческого знания», необходимость определить «границы науки» и т. д.

Конечно, и в это время в науке продолжают жить материалистические и гуманистические традиции. Однако в буржуазной философии доминирующим становится скептически-нигилистическое отношение к возможностям научного познания действительности, становится модной «критика науки» как симптом того, что научный прогресс стал опасным для империалистической буржуазии. В результате нарастает волна критики науки с позиций иррационализма и субъективного идеализма (неокантианство, «философия жизни» эмпириокритицизм и т. д.).

Наряду с этой «научной поповщиной» идеалистической философии, которую В. И. Ленин аттестует как «простое преддверие прямой поповщины»¹, в буржуазном общественном сознании все большее влияние приобретает и самая откровенная «поповщина». Быть может, наиболее знаменательным в этом отношении симптомом было начавшееся в 70-х годах прошлого века возрождение томистской схоластики.

Характеризуя сложившуюся в связи с революцией в естествознании ситуацию и наиболее типичный мотив буржуазной критики науки, В. И. Ленин отмечал, что развитие научного познания стало интерпретироваться в духе релятивизма² как доказательство его субъективности³ и на этой основе предлагалось признать, что «наука может дать лишь практические рецепты, а не действительное знание»⁴.

Но если наука действительно представляет собой лишь символическую формулу, если она чисто искусственное построение ума и значение ее не выходит за рамки значения чисто утилитарного, то такая наука, в сущности, не имеет права именоваться наукой. Она лишается и познавательной, и мировоззренческой, и гуманистической ценности. В результате крушение традиционных научных представлений, несостоятельность метафизической интерпретации науки и решения ее гносеологиче-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 361.

² Релятивизм — ложное субъективно-идеалистическое учение, отрицающее возможность объективного познания на основании относительности наших знаний.

³ Ломка самых основных принципов воспринимается как доказательство того, что «эти принципы не какие-нибудь копии, снимки с природы, не изображение чего-то внешнего по отношению к сознанию человека, а продукты эгого сознания». В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 267.

⁴ Там же, стр. 270.

ских проблем были восприняты и оценены как крушение самой науки.

В действительности, как показал В. И. Ленин, наука отнюдь не потерпела крушение. Суть кризиса физики заключалась только в том, что у определенной части физиков, не сумевших от метафизического материализма подняться к диалектическому, материалистическая теория познания сменилась идеалистической и агностической: «...в философском отношении суть «кризиса современной физики» состоит в том, что старая физика видела в своих теориях «реальное познание материального мира», т. е. отражение объективной реальности. Новое течение в физике видит в теории только символы, знаки, отметки для практики, т. е. отрицает существование объективной реальности, независимой от нашего сознания и отражаемой им»¹. Это новое течение, представленное Махом, Пуанкаре и другими, получило название «физического идеализма».

В. И. Ленин показал, что «физический идеализм», как и всякий идеализм вообще, является «дорогой к поповщине», что по своей объективной роли «философия естествоиспытателя Маха относится к естествознанию, как поцелуй христианина Иуды относился к Христу. Мах „предает естествознание фидеизму...“².

Действительно, если наука не способна дать подлинного знания о мире, то это знание человек вправе искать иными средствами, за пределами науки. Обесценивая науку, ограничивая ее познавательные возможности, субъективный идеализм и агностицизм прокладывали путь к признанию того, что лежит за пределами науки и за пределами рационального познания вообще: «Если естествознание не рисует нам в своих теориях объективной реальности, а только метафоры, символы, формы человеческого опыта и т. д., то совершенно неоспоримо, что человечество вправе для другой области создать себе не менее «реальные понятия» вроде бога и т. п.»³, — пишет В. И. Ленин, раскрывая механизм выводов в пользу фидеизма из «физического идеализма». Если наука не обладает объективной истиной, то она в принципе ничем не отличается от той веры, которую предлагает и требует религия. Религия оказывается возможной и допустимой, потому что наука не обладает большей достоверностью, чем она, потому что сама наука низводится до уровня разновидности веры.

В. И. Ленин показал, как за идеалистические шатания некоторых физиков «ухватился фидеизм». Философия с определенно фидеистическими выводами, по словам В. И. Ленина, пытается представить дело так, что якобы наука сама отбрасывает теперь материализм.

¹ В. И. Ленин Полн. собр. соч., т. 18, стр. 271.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 369.

³ Там же.

В работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» дается решение гносеологических и методологических проблем современного научного познания, которое убедительнейшим образом раскрывает несостоятельность попыток фидеизма опереться на науку.

В действительности, как показывает В. И. Ленин, опорой фидеизма является не наука, а ложные концепции типа «физического», «физиологического» идеализма или витализма в биологии, т. е. «мертвые продукты», по словам В. И. Ленина, «отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот», само появление которых всецело является результатом влияния на науку реакционной идеалистической философии, выступающей в союзе с фидеизмом. Попытки фидеистов найти опору в науке являются лишь свидетельством того, какими «утонченными средствами пытаются представители образованной буржуазии искусственно сохранить или отыскать местечко для фидеизма»¹.

В. И. Ленин убедительно показывает, что идеализм известной школы физиков в конце XIX — начале XX века отнюдь не доказывает, что естествознание перешло на позиции фидеизма. Это — лишь «временный зигзаг», «болезнь роста», это явление преходящее. Однако, как подчеркивает В. И. Ленин, хотя «увлечения» такого рода преходящи и «физический идеализм» неминуемо будет преодолен и забыт, как это случилось с «физиологическим идеализмом», недооценивать такого рода явления нельзя, ибо «фидеизм с каждого такого увлечения берет себе добычу...»². Для В. И. Ленина образец истинно партийного отношения к «философским шатаниям» являются собой К. Маркс и Ф. Энгельс, которые «от начала и до конца были партийными в философии, умели открывать отступления от материализма и поправки идеализму и фидеизму во всех и всяческих «новейших» направлениях»³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 327.

² Там же, стр. 364.

³ Там же стр. 360.

Современный научный прогресс и прояски фидеизма

«Реакционные поползновения порождаются самим прогрессом науки», — констатировал В. И. Ленин, рассматривая ситуацию, сложившуюся в связи с попытками реакционных сил использовать кризис физики. Это положение имеет весьма существенное значение для понимания особенностей современного фидеизма, который пытается использовать не только пробелы в научном познании, но и обращается к новейшим открытиям естествознания, рассчитывая дать им такую философскую интерпретацию, которая отвечала бы целям упрочения позиций религиозно-идеалистического мировоззрения.

Активизация религиозной идеологии выражается как в области собственно философских построений, так и в многочисленных попытках внедрить идеализм в самую науку. Многочисленные факты свидетельствуют о том, что нет такого открытия и такой проблемы из числа тех, которые имеют фундаментальное значение, которые не становились бы объектом религиозно-идеалистических спекуляций. Примером тому может служить история физики на протяжении последних десятилетий: и теория относительности, и квантовая механика, и ядерная физика, и физика «элементарных частиц» вызвали и вызывают ожесточенные философские споры, в которых предлагаются различные истолкования их мировоззренческого значения.

Так, например, ссылаясь на то, что в теории относительности используется понятие «система отсчета», философские и религиозные идеалисты стали утверждать, что теория относительности вынуждает якобы признать зависимость движения от точки зрения наблюдателя, что наблюдаемые связи создаются в самом процессе наблюдения и что физические объекты являются якобы «мысленными конструкциями», а законы природы — «делом рук человека». Устанавливаемые теорией относительности законы стали трактоваться как правила, которые

Вводятся по условному соглашению для упорядочения чувственных восприятий наблюдателем пространственной протяженности тел, ритмики процессов и т. д. В результате вместе с теорией относительности оказывалось лишенным объективного значения и все научное познание в целом.

Этот вывод является, однако, ложным. Та относительность физических величин, о которой идет речь в теории Эйнштейна, означает их зависимость не от точки зрения наблюдателя, не от воли и сознания познающего субъекта, а исключительно от реальных материальных отношений, ибо «система отсчета» не равнозначна понятию «познающий субъект», но означает объективно существующую систему материальных тел и процессов. Подлинное значение теории относительности состоит в том, что она раскрыла неизвестные ранее связи между пространством, временем и движущейся материей, в том, что она вела к преодолению механистически упрощенных представлений о физической реальности и к обоснованию диалектико-материалистической картины мира.

Между тем препарируемую «физическими идеалистами» теорию относительности фидеисты стали использовать в своих целях. Когда в специальных работах стала высказываться мысль о том, что с точки зрения принципа относительности следует признать равноправными системы Коперника и Птолемея (поскольку речь идет лишь о выборе системы отсчета, которая в обоих случаях произвольна), то католические теологи увидели в этом возможность обелить позорную историю преследований церковью представителей передовой научной мысли, провозглашавших истинность коперниковской системы.

Теория относительности и миф о сотворении мира

Общая теория относительности вызвала также коренные изменения в области космологии, где на основе теории относительности были разработаны новые модели Вселенной. Отказавшись от представлений о том, что пространство Вселенной является евклидовым, Эйнштейн предложил в 1917 г. сферическую модель Вселенной, согласно которой мир обладает определенным радиусом кривизны и оказывается замкнутым. Существенным развитием современной космологии был шаг в сторону признания того, что Вселенная изменяется во времени. Это теоретическое положение, выдвинутое Фридманом, было затем подтверждено в 1929 г., когда американский астроном Э. Хаббл показал, что для удаленных галактик наблюдается красное смещение спектральных линий. Это означало, что свойства Вселенной со временем изменяются — Вселенная расширяется.

Современная космология рисует картину движения материи в космическом масштабе, она вводит принцип развития и в рас-

смотрение самих космических объектов. Это подтверждает диалектико-материалистическое мировоззрение и вместе с тем выдвигает ряд сложных методологических проблем. Так, модели такой изменяющейся во времени Вселенной «начинаются» с равного нулю значения ее радиуса и признается, что плотность вещества в «начале» была бесконечной.

Сторонники религиозно-идеалистического мировоззрения настойчиво пытаются использовать данные современной космологии для обоснования догмата о сотворении мира богом. Они пользуются тем, что ряд ученых, стоящих на позициях идеализма, интерпретируют современные космологические модели расширяющейся Вселенной как подтверждающие наличие некоего начала мира во времени. В известной речи о доказательствах бытия бога в свете современного естествознания, произнесенной Пием XII в 1951 г., папа римский опирался на взгляды этих ученых, провозглашая, что современная наука пришла якобы к признанию сотворения мира: если начало мира во времени — значит бог! Вопросы о «начале мира», о возрасте Вселенной и т. п. составляют излюбленные темы защитников идеализма и религии.

Несостоятельность теологических спекуляций на проблемах современной космологии убедительно раскрыта в работах советских и зарубежных ученых-специалистов и философов, стоящих на позициях диалектического материализма. Совершенно неправомерно распространять на всю Вселенную идею возникновения, развития и гибели; говорить о «рождении» и «смерти» Вселенной. Многочисленные данные современной астрономии свидетельствуют о бесконечном круговороте материи во Вселенной, о том, что материя существует вечно, принимая в процессе ее вечного движения и изменения разнообразные состояния и формы.

Характерным, в особенности для католической идеологии, является широкое наступление фидеизма на науку, когда богословы и представители религиозной философии обращаются к современным достижениям астрофизики, квантовой механики, генетики, цитологии, антропологии в поисках аргументов в пользу религиозного миропонимания. Излюбленным полем фидеистских спекуляций продолжает оставаться физика, хотя все большее внимание они уделяют также биологии. Материя, жизнь, сознание — вот те узловые проблемы, вокруг которых не затихает борьба между идеализмом и материализмом, религией и наукой.

Исчезает ли материя?

Пожалуй, и сейчас основное и типичное по отношению ко многим более или менее частным вопросам затруднение, создаваемое фидеистами и составлявшее основное содержание кри-

экса физики, можно выразить, как и во времена ленинской работы над «Материализмом и эмпириокритицизмом», словами — «материя исчезла».

Пытаясь представить дело таким образом, будто «материя исчезла», фидеисты ссылаются не на электронную теорию материи, которая давно устарела и сошла со сцены, а на физику элементарных частиц, на формулу Эйнштейна, устанавливающую эквивалентность массы и энергии ($E=mc^2$) и т. д. Реквизит новый, но ход мысли — прежний. Действительно, католические авторы, например, вновь пытаются ставить под сомнение закон сохранения энергии. «Материалистическое мышление механистической физики, — пишет упоминавшийся уже О. Шпюльбек, — нашло свою главную опору в законе сохранения энергии. В этом законе выражается представление о вечности материальных процессов. Однако закон сохранения энергии не имеет больше априорной и всеобщей силы. С тех пор как стало известно, что энергия может излучаться из массы и, наоборот, энергия фотонов может превращаться в массу, закон сохранения получил тяжелый удар. Массу необходимо рассматривать как форму энергии»¹. А это означает, — торжествуют фидеисты, — что признание несотворимости материи становится «предрассудком», не имеющим более под собой научной основы. «Грубая материя, как мы ее раньше знали, исчезла... Мы, верующие, сохранив свой взгляд на окружающую действительность мира и на дух, радуемся, что физика показала нам тайны превращения материи и ее форм в нематериальное»².

Мы имеем здесь дело, в сущности, со своеобразной разновидностью спиритуализма, которая характеризуется тем, что материя отрывается от движения, движение объявляется абсолютным началом, а материя сводится к одному из состояний или проявлений движения (энергии).

В. И. Ленин давно уже показал философскую несостоятельность энергетизма, который строился на смешении гносеологических понятий с физическими. Совершенно неправомерно, например, ставить знак равенства, как это делает О. Шпюльбек, между понятиями «масса» и «материя». А ведь именно такую подмену понятий совершает О. Шпюльбек, когда он пытается показать, будто из формулы Эйнштейна об эквивалентности массы и энергии следует сделать вывод о том, что материя может возникнуть и исчезнуть, что она не является неуничтожимой и, следовательно, должен быть отвергнут тезис о материальности мира, о несотворимости и неуничтожимости вечно движущейся во времени и пространстве материи. Фидеист из-

¹ О. Spülbeck. Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. S. 77.

² Там же, стр. 73,

вращает подлинный смысл открытий физики, чтобы затем заявить, что физика опровергает материализм.

В свое время, раскрывая несостоятельность попыток фидеистов обратить себе на пользу установленный тогда и неожиданный для физиков старой школы факт изменения массы электрона с изменением скорости его движения, В. И. Ленин писал: «...все это много мудренее старой механики, но все это есть движение материи в пространстве и во времени»¹. Именно этот вывод подтвердило все последующее развитие физики. И хотя вновь и вновь предпринимались попытки оторвать движение от материи, апеллируя к достижениям физики («дефект массы», так называемая «аннигиляция материи»), каждый раз неизменно такие попытки оказывались несостоятельными как в философском, так и в научном отношении.

В действительности, то, о чем говорит О. Шпюльбек, означает превращение материи одного вида в другой, взаимопревращения вещества и света. Этот факт был экспериментально установлен в 1933 г. Жюлио-Кюри, ученым, который твердо и последовательно стоял на позициях диалектического материализма. Превращение «пары» — электрона и позитрона в электромагнитное излучение не имеет ничего общего с «превращением материи в нематериальное». Этот факт является подтверждением диалектико-материалистического мировоззрения, он является важной вехой на пути познания диалектической взаимосвязи между различными видами материи, на пути познания бесконечного многообразия мира, неисчерпаемости материи.

Точно так же тщетными оказались попытки «физических идеалистов» и фидеистов использовать в своих целях открытый в 30-х годах, при изучении механизма ядерных взаимодействий так называемый «дефект массы». Это явление, существо которого заключается в том, что при соединении протонов и нейтронов в атомном ядре оказывается, что масса образовавшегося ядра несколько меньше суммы масс частиц, из которых оно сложилось. Обнаруживающийся таким образом «дефект массы» был истолкован немедленно сторонниками «физического идеализма» как превращение материи в энергию вполне в духе того энергетизма, который был подвергнут критике В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме». Однако было показано, что в действительности превращения материи в энергию здесь не происходит, что образование атомного ядра из протонов и нейтронов сопровождается испусканием электромагнитного излучения, т. е. происходит превращение материи из одного своего вида в другой и при том так, что закон сохранения массы и энергии строго соблюдается. Наука все глубже раскрывает объективную диалектику взаимопревращений видов материи и форм ее движения, тем самым укрепляя и углубляя материалистическое понимание мира.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 298,

Фидеизм только в той мере может «опереться на науку», в какой она фальсифицирована и препарирована на идеалистический лад. Поэтому объективно развитие науки представляет собой процесс, который все больше упрочивает позиции материалистического мировоззрения и подрывает позиции философского и религиозного идеализма.

Не ставя под сомнение существование материальной действительности вне человеческого сознания, фидеисты стремятся доказать существование бога в качестве причины, порождающей эту действительность и обуславливающей все в ней происходящее. Основные усилия они направляют к тому, чтобы свести материю к чисто механическому или физическому феномену, чтобы представить материю как то, «что не мыслит», «что не является живым». Католический специалист по вопросам физики В. Бюхель пишет: «Материя не является живой и не может мыслить»¹. Упоминавшийся уже О. Шпюльбек отождествляет материю с «вещественным», а Й. де Фриз рассматривает ее как нечто само по себе безжизненное и несовершенное².

Смысл попыток фидеистов свести материю к ее низшим формам существования, представить ее как нечто косное, пассивное, безжизненное, не имеющее источника движения в себе самом, предельно ясен: если материя сводится к физико-химическим проявлениям ее, то все лежащее за этими пределами относится к нематериальному и должно быть признано, что материальный мир не может быть объяснен из него самого.

Современные фидеисты пытаются отождествить механический материализм с материализмом диалектическим, чтобы вместе с механицизмом «сокрушить» диалектический материализм и атеизм. Особенно явным становится это намерение, когда фидеисты обращаются к проблемам органической жизни, ее происхождения и развития, когда католические теологи пытаются утвердить в общественном сознании догматы о божественном происхождении и нематериальной сущности органической жизни, ссылаясь при этом не на «священное писание», а на «современную биологию». Они пытаются опровергать материализм и доказывать бытие бога, утверждая, что якобы сама наука пришла наконец к такому пониманию органической жизни, которое заставляет с необходимостью признать ее божественную сущность и происхождение.

Способна ли материя породить жизнь?

Философскую основу религиозно-идеалистического истолкования органической жизни составляет представление о том, что

¹ W. Büchel. Das Weltbild der Physin. B. Weltfall — Weltbild — Weltanschauung. Würzburg, 1958, S. 43.

² L. de Vries. Warum Religion? Berlin, 1958, S. 45.

материя сама по себе косна, безжизненна, лишена всякой организации и активности. В таком случае носителем жизни должно быть признано лишь нематериальное начало (энтелехия¹, «жизненная сила» и т. п.), а все проявления жизни — и в первую очередь целесообразность в строении и целенаправленность в процессах жизнедеятельности — легко укладываются в схему божественного творения.

Несостоятельность витализма, идеалистического понимания органической жизни была доказана благодаря успехам естественных наук в изучении живой природы. Раньше всего пал тот аргумент витализма, согласно которому процессы органического синтеза не подчиняются химическим законам и не могут быть якобы воспроизведены вне организма, поскольку только организмам присуща та «жизненная сила», которая превышает возможность чисто материального химического порядка. Осуществление искусственного синтеза органических веществ доказало, что химические процессы, протекающие в организмах, подчинены общим химическим законам. Синтез вещества, из которого строятся живые организмы, перестал быть тайной, «жизненная сила» оказалась здесь ни при чем. Несколько позже, благодаря достижениям в исследовании ферментов, витализм потерпел окончательное поражение на почве объяснения органического синтеза.

Витализм предпринял попытку использовать для доказательства нематериальной сущности жизни также ту относительную целесообразность, которая наблюдается в живой природе. Эта целесообразность характеризовалась как специфическая черта, отличающая «живое» от «неживого» и как доказательство наличия некоего «сознания», которое ставит соответствующие «цели», т. е. духовной сущности жизни. Католические теологи и сейчас прибегают к аргументам такого рода. Так, Ф. Лелотт задает риторически вопрос: «Что еще Бог должен был бы произвести (кроме того мира, в котором мы живем. — В. Г.), чтобы доказать свое бытие и свое всемогущество?»². Ответ на этот вопрос уже заранее заготовлен и сводится к тому, что живые существа представляют собой более совершенные творения, нежели те, которые выходят из рук человека: глаз — это самый совершенный фотографический аппарат, птица — совершеннее первоклассного самолета и т. п., т. е. природа в целом есть творение разума, бесконечно превышающего разум человеческий, следовательно — творение бога. Однако, материалистически объяснив причины относительной целесообразности живой природы, дарвиновская эволюционная теория лишила витализм и теологию также и этого аргумента.

¹ Энтелехия (греч. — «то, что имеет цель в самом себе») — нематериальное начало, которое делает живые существа живыми и движет их развитием в качестве внутренней присущей им цели.

² Ф. Лелотт, «Где правда?» Брюссель, 1962, стр. 6.

Естествознание XIX века похоронило старый витализм. Господствующие позиции в биологии завоевывает материализм, однако материализм еще не диалектический, а механистический.

Слабость механицизма заключалась в том, что идею материальности жизни и ее познаваемости он обосновывал так, что при этом отрицал качественное своеобразие жизни. Механицизм был слишком узок и беден в сравнении с реальной сложностью органической жизни. Он не улавливал в ее проявлениях специфически биологических отношений и закономерностей, без которых не может быть понята сущность жизни и не может быть объяснена вся совокупность ее свойств и проявлений. В то время как механицизм пытался свести органическую жизнь к явлениям физико-химического порядка, пытался объяснить их законами физики и химии, развитие биологии шло по пути все более глубокого раскрытия специфической природы органической жизни.

Несостоятельность механицизма стала особенно очевидной, когда в центре внимания биологии оказались проблемы организации и регуляции живых систем, когда биология от изучения отдельных жизненных функций, таких, как дыхание, пищеварение и пр., перешла к изучению того, как все эти функции связываются воедино и координируются в процессе жизнедеятельности организма. Объяснение деятельности живого организма не может быть дано лишь на основе физико-химических закономерностей, помимо учета исторического фактора, аккумулярованного в наследственной природе организма и ряда других специфически биологических закономерностей.

Используя слабости механистического материализма и проблемы в объяснении наукой функционирования организма как целого, неовитализм предпринял попытку взять реванш и вновь утвердить идеалистическое понимание сущности жизни. Г. Дриш провозгласил, ссылаясь на то, что организм представляет собой нечто большее, чем просто механический агрегат частей, что его организация, «целостность» является результатом энтелехии, деятельности нематериального фактора, составляющего сущность жизни. Примечательно, что неовитализм нашел самую горячую поддержку со стороны католических философов и теологов. Именно неовитализм олицетворяет собой в их глазах «современную биологию», и когда они утверждают, что наука пришла сейчас к тому пониманию жизни, которое уже давно было предложено схоластической философией, то они ссылаются именно на Г. Дриша и его приверженцев.

Основываясь на том, что энтелехия, по утверждению неовиталистов, непознаваема, О. Шпюльбек пишет, что ныне «сама биология ведет... к той границе, где биология ничего уже не может сказать, где можно только обнаружить нечто большее по сравнению с тем, что дает любой эксперимент, где обнаружи-

вается дверь, в которую способен проникнуть уже не специалист-биолог, но лишь философ силой умозаключений».

Вопрос о сущности жизни католические философы формулируют в виде совершенно ложной альтернативы: жизнь может быть понята либо механистически, либо виталистически,— третьего не дано. Если организм не может быть понят механистически, если его нельзя рассматривать просто как машину, то тем самым, по мнению О. Шпюльбека, вопрос о сущности жизни оказывается решенным в пользу витализма. «Является ли человек гениальной машиной,— пишет он,— в которой с необыкновенной точностью двигаются миллионы молекул, распространяются активные вещества, гормоны для регулирования и направления процессов, и совершаются ли эти процессы на основе механического движения, когда одна шестерня захватывает другую, так что если я однажды пустил ее в ход, то и вся многочисленная система зубчатых передач приходит в движение? Или же человек нечто большее, чем простое нагромождение многих молекул? Стоит ли над человеком или за ним грандиозный единый или целостный план? Больше он, чем его части? Является ли он единым целым? Является ли он носителем духа?»

Доказывая совершенно очевидную вещь, а именно, что живое существо не является машиной, деятельность которой исчерпывается физико-химическими закономерностями, О. Шпюльбек формулирует ложный вывод о том, что поскольку понятие механистической причинности теряет здесь свой смысл, то это значит, что в явлениях жизни обнаруживается нечто большее, чем действие законов природы вообще, что здесь проявляется более высокая сфера — сфера духа.

Апелляция к неовитализму вообще типична для католических авторов, занимающихся проблемами биологии. Так, католический философ и биолог Й. Хаас в книге «Биология и вера в бога»¹, отождествив сначала законы материи с законами физики и химии, затем «доказывает», что для объяснения жизни, ее происхождения и развития необходимо ввести некий «формообразующий принцип», поскольку одних лишь законов материи, т. е. законов физики и химии, для этого недостаточно.

Часто неосхоласты рассуждают еще более прямолинейно, утверждая, что неживая природа представляет собой «неупорядоченную материю», а организация вносится в нее либо человеческим духом в процессе создания машин, либо божественным духом, который воплощается в живых существах. «Мы можем сказать,— пишет известный католический философ Г. Веттер, специализирующийся на критике марксизма,— что изучение биологического процесса привело нас к новому слою бытия, который лежит за тем слоем, что подчиняется физико-химическим

¹ L. Haas. *Biologie und Gottesglaube*. Berlin, 1961,

закономерностям. В энтелехии, «жизненном принципе», перед нами выступает объективировавшая себя в материальном объекте идея, а она, со своей стороны, отсылает нас к набросавшему ее интеллекту, т. е. к богу»¹.

В действительности же неосхоластов приводит к признанию бога не изучение биологических процессов, а то «бессмысленное подсовывание природе сознательных и намеренных действий», против которого предостерегал еще Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» и которое вытекает не из результатов, достигнутых современной биологией, а из догматических посылок философствующих богословов.

Использование католическими богословами неовитализма служит наглядным подтверждением того, что идеализм, в каких бы наукообразных формах он ни выступал, всегда остается, по словам В. И. Ленина, «дорогой к поповщине». Ссылки фидеистов на «современную биологию» совершенно неправомерны. Они опираются не на науку, а на те идеалистические извращения в ней, которые существованием своим обязаны в первую очередь влиянию реакционной философии.

Современные данные говорят о том, что жизнь основывается на биохимическом взаимодействии биологических полимеров (белков и нуклеиновых кислот), которые вместе с другими веществами организованы в живой протоплазме в надмолекулярную открытую систему, обладающую «самостоятельной силой реагирования» (Ф. Энгельс). Органическая жизнь, как показало ее изучение на разных уровнях, основывается на обменных процессах, протекающих в организмах, а эти процессы складываются из химических реакций и физических явлений, аналогичных тем, которые имеют место в неорганической природе (окисление, восстановление, гидролиз и т. д.); в живых существах нет никаких специфических витальных сил или субстанций. Иными словами, специфика явлений живой природы не выходит за рамки материального единства мира. В философском плане данные современной биологии говорят о том, что жизнь является специфической формой движения определенным образом организованной материи, что, представляя собой самосовершающийся материальный процесс, она возникла естественным путем в ходе закономерного развития от неорганических веществ к живым системам.

О том, что в процессах жизнедеятельности нет никакого таинственного нематериального фактора, не поддающегося научному познанию, свидетельствует также одно из последних крупных достижений биологии — синтез активной молекулы ДНК (одного из основных химических веществ живой материи)

¹ G. Wetter. Der Dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin. München, Salzburg Köln, 1958, S. 158.

нобелевским лауреатом А. Корнбергом. В лабораторных условиях был искусственно воспроизведен сложный естественный процесс передачи наследственных свойств. Синтезированная в пробирке нуклеиновая кислота не только оказалась совершенно соответствующей той, которая вместе с белком образует частицы вируса, но молекулы этой синтезированной нуклеиновой кислоты вызывали образование вместе с подобными им частицами нуклеиновой кислоты также и соответствующего белка, так что в результате получалась частица вируса, т. е. прототип живой системы. Это открытие представляет собой существенный вклад в общую диалектико-материалистическую концепцию органической жизни, согласно которой жизнь с момента ее зарождения предстает как процесс закономерного саморазвития материи, исключаящий какое бы то ни было сверхъестественное вмешательство.

С точки зрения задач борьбы против современного фидеизма важно подчеркивать при этом не только материальный характер жизни, но и ее специфику. Дело в том, что физические и химические процессы протекают в живых организмах иначе, нежели в неживых образованиях, это — биофизические и биохимические процессы, огромное множество которых объединяется в организме в строго упорядоченную во времени и пространстве систему обмена веществ, возникающую исторически в процессе эволюции живой материи. Совокупность этих процессов образует сложное сочетание, которому присущи закономерный порядок действия биокатализаторов, специальные системы управления и регуляции, специфические для биологической формы движения материи.

Самый тщательный физико-химический анализ может лишь показать, как протекают в живых организмах обменные процессы, но он не может дать ответ на вопрос о том, почему они организованы и упорядочены вполне определенным, данным образом и имеют именно такие, а не иные функции. Если трактовать жизнь механистически, сводя ее к явлению физико-химического порядка, то в таком случае неизбежно за пределами физики и химии живого остается еще нечто «регулирующее», «определяющее», «упорядочивающее» и вопрос о природе этого «нечто» выносится уже за пределы науки. Иными словами, механистическое истолкование жизни оставляет открытым место для идеалистических спекуляций.

Особенности свойств (размножение, приспособление, наследственность и др.) и организации живой материи (целостность), характера осуществления и регуляции процессов жизнедеятельности (их целенаправленность), которые не получают в рамках механицизма научно-материалистического объяснения, становятся объектами идеалистических спекуляций и используются фидеистами в целях обоснования религиозного мировоззрения.

Вот почему достижения биологии, а также кибернетики и других отраслей современной науки, подтверждающие, что порядок и организованность, обнаруживаемые в явлениях окружающего нас мира, по своему характеру и происхождению материальны, наносят решающий удар по идеализму и фидеизму¹.

Диалектический материализм, преодолев ограниченность механицизма, не оставил для фидеизма лазеек. В. И. Ленин писал, что фидеизм пытается игнорировать различие между материализмом метафизическим и материализмом диалектическим, что на этом часто строятся попытки «опровергнуть» материализм и «доказать», что понятие материи «устарело». Между тем «признание каких-либо неизменных элементов, «неизменной сущности вещей» и т. п. не есть материализм, а есть *метафизический*, т. е. антидиалектический материализм»². с точки зрения диалектического материализма нельзя смешивать вопрос о конкретном строении и свойствах материи с вопросом о существовании объективной реальности вне и независимо от человеческого сознания. С этой точки зрения, «говорить о том, что такое понятие (понятие материи. — В. Г.) может «устареть», есть *младенческий лепет*, есть бессмысленное повторение доводов модной *реакционной философии*»³.

В. И. Ленин исходил из того, что диалектика процесса познания является отражением диалектики развития объективного мира. Познание не может никогда завершиться каким-то окончательным и исчерпывающим результатом потому, что неисчерпаема материя. Сформулированные В. И. Лениным положения, раскрывающие диалектику процессов развития познания и самой объективной реальности, и прежде всего идея неисчерпаемости материи, не только обогащали философскую мысль, но и прокладывали пути развития научного знания. В работах ученых, представляющих различные отрасли знания, показано, что эта ленинская идея способствует разработке научных теорий, все более адекватно и глубоко раскрывающих объективную реальность.

¹ Вслед за эволюционной теорией Дарвина, которая объяснила относительную целесообразность в живой природе действием материального фактора — естественного отбора, существенный вклад в решение этой проблемы внесла кибернетика. Она дала причинное объяснение целесообразного поведения систем с обратной связью, каковыми являются и живые организмы. Сложная система, будучи выведена из определенного состояния, благодаря наличию обратной связи стремится восстановить его, т. е. ведет себя объективно целенаправленно, так что характеристика целесообразности может быть применена к ее элементам и их взаимодействию. Однако система стремится восстановить свое состояние не в силу заданности его как цели неким разумом. Система «стремится» к определенному состоянию потому, что обладает определенными динамическими свойствами и механизмами саморегуляции.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275—276.

³ Там же, стр. 117.

Способна ли материя мыслить?

Духовная жизнь человека была и остается областью, в которой ведутся главные бои между наукой и религией. Фидеисты объявляют эту область недоступной для научного объяснения. Они рассматривают «дух» — человеческое сознание — как самостоятельное нематериальное начало, существующее независимо от материального мира. Источником и носителем всей психической жизни человека провозглашается «душа». Она нематериальна и бессмертна, она не зависит от смертного тела и продолжает существовать после его смерти, покидая свою земную обитель. Эту душу, которая может существовать без материи, человек получает от бога, непосредственного ее творца. Фидеизм провозглашает точку зрения, которую В. И. Ленин характеризовал как «безмозглую философию», согласно которой мысли и чувства могут возникать и существовать где-то вне человеческого мозга.

В противоположность этому вся совокупность научных знаний, на которые опирается диалектико-материалистическая философия, неопровержимо свидетельствует о том, что мышление, сознание являются вполне естественной, хотя и чрезвычайно сложной функцией материи, а именно — человеческого мозга. Диалектический материализм утверждает, что нельзя отделить мышление от материи, которая мыслит, что каким бы сверхчувственным ни казалось сознание, оно является продуктом вещественного, телесного органа, мозга, оно является высшим продуктом развития материи. В. И. Ленин подчеркивал, что точка зрения материализма является точкой зрения современной науки: то, что мысль есть функция мозга, что ощущение суть функция центральной нервной системы, это — «элементарная истина физиологии»¹.

Конечно, проблема природы сознания чрезвычайно сложна и имеет много аспектов. Она не исчерпывается установлением того факта, что мышление невозможно без мозга, т. е. материи. Сущность сознания невозможно понять исходя только из физиологии, ибо сознание человека по природе своей социально: мозг — орган мысли, но мыслит человек — существо общественное.

Диалектический материализм исходит из того, что человеческое сознание по своему существу социально, что оно связано с материей не только в виде мозга, но и с той материальной действительностью, в которой живет человек. Иначе невозможно было бы объяснить, почему на основе единообразной физиологической жизнедеятельности возникает столь богатое и разнообразное по своему содержанию сознание, почему общественное сознание в классовом обществе является классовым, и т. д.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 87.

Не случайно современные фидеисты столь настойчиво извращают материалистическое понимание сознания, сводя его к точке зрения вульгарного материализма, отождествляя научное объяснение психики с физиологическим объяснением. Это нужно им для того, чтобы затем провозгласить: если физиология еще не объясняет нам всю проблему исчерпывающим образом, то это значит, что наука вообще не объясняет сознания и в этом деле она должна уступить дорогу религии. Но именно диалектический материализм закрыл возможность этим проискам фидеизма, положив конец отождествлению психического с физиологическим.

Однако научное объяснение того, что в основе духовной деятельности человека лежат материальные процессы, происходящие в мозгу человека, сохраняет огромное значение в борьбе против современного фидеизма. Прочные основы физиологии высшей нервной деятельности павловской школы, открывшей механизм причинной связи между психикой человека и лежащими в ее основе материальными физиологическими процессами, условнорефлекторной деятельностью, дополняют и развивают данные современной нейропсихологии, психологии, кибернетики.

Было показано, что сложные нервные механизмы, обеспечивающие целесообразное поведение, образуют функциональную систему, «такое сочетание процессов и механизмов, которое, объединяясь динамически в зависимости от данной ситуации, непременно приводит к конечному приспособительному результату, полезному для организма в данной ситуации»¹. Возбуждение распространяется по мозгу быстрее, чем сами реальные внешние раздражения, и на основе комплекса опережающих возбуждений в мозгу создается нервная модель желаемого результата будущего действия. Этим и объясняется та целесообразность актов поведения, в которой фидеисты всегда видели одно из главных доказательств сверхъестественности психической жизни.

Наукой была раскрыта общая картина связи психической деятельности со структурами мозга и динамикой нервных процессов, протекающих в них. Оказалось, что в мозгу существует несколько систем. Одна из них поддерживает бодрствующее состояние коры головного мозга и делает ее способной принимать информацию и регулировать активное поведение, другая служит для получения переработки и хранения информации, доходящей до человека из внешней и частично из внутренней среды и, наконец, система, опирающаяся на работу передних отделов мозга, обеспечивает функцию программирования человеческой деятельности, сличения ее результата с исходными

¹ П. К. Анохин. Новое о работе мозга. В кн.: Наука и человекство. М., «Знание», 1965, стр. 36.

намерениями, функцию регуляции и контроля психических процессов, т. е. обеспечивает тот целесообразный характер поведения, о котором мы говорили.

Новые данные в отражательной деятельности мозга дали возможность раскрыть и понять законы передачи, хранения и преобразования информации, изучаемые кибернетикой. Человеческий мозг представляет собой сложнейшую кибернетическую систему, обладающую огромным богатством нервных связей и благодаря этому способностью создавать модели, образы вещей, т. е. познавать их.

Благодаря достижениям нейропсихологии и кибернетики открылась возможность искусственно воспроизводить, моделировать определенные функции человеческого разума, который религия всегда рассматривала как «дар божий», как сверхъестественное начало. Не случайно Н. Винер, один из создателей кибернетики как науки об управлении и связи, отмечал, что она рассматривает вопросы, которые «располагаются вблизи того рубежа, где наука сталкивается с религией»¹.

В свете достижений современной науки, а кроме тех, о которых мы здесь упомянули, нужно иметь в виду и данные эволюционной психологии, антропологии и ряда других отраслей научного знания, обнажающая несостоятельность религиозной догмы о нематериальной душе как носителе психики. Конечно, далеко не на все вопросы о природе и механизмах сознания найден ответ наукой, но ее успехи и возможности в изучении, в научном анализе и объяснении «мыслящего духа», этого «высшего цвета» материи, выражаясь словами Ф. Энгельса, бесспорны. Они доказывают полную несостоятельность и бесперспективность попыток современных фидеистов найти возможности примирения науки с религией.

Теологическое истолкование науки

Фронт борьбы между научно-материалистическим мировоззрением и фидеизмом в различных его проявлениях чрезвычайно широк. Попытки извлечь гносеологические доводы в пользу фидеизма предпринимаются в связи с развитием самых различных отраслей знания. Католические философы, например, пытаются при помощи квантовой механики подорвать принципы материалистического детерминизма и представить дело таким образом, что современная наука не исключает возможности «чуда»; традиционными объектами их спекуляций являются второе начало термодинамики и «красное смещение», с помощью которых фидеисты пытаются доказать начало мира во времени; они обращаются к данным современной биологии, антропологии, к медицине и т. д. В связи с этим весьма важно выде-

¹ Н. Винер. Творец и робот. М., 1966, стр. 15.

лить основные приемы, при помощи которых современный фидеизм пытается использовать науку в своих целях, осветить теологическое истолкование самой науки и оценку ее возможностей в познании мира.

В условиях революции в естествознании, когда ломаются казавшиеся ранее незыблемыми истинами понятия и теории, ученым с особой силой навязывается, как это показал В. И. Ленин, принцип релятивизма, относительности научных знаний, — относительности, которая при незнании диалектики может быть понята как отрицание объективной ценности научных теорий и понятий. Незнание того, как диалектика ставит и решает проблему соотношения абсолютного и относительного моментов в познании, «*неминуемо* должно привести от релятивизма к философскому идеализму»¹.

Не удивительно, что фидеисты столь настойчиво стремятся дискредитировать надежность и точность методов научного познания, поставить под сомнение результаты научного исследования. Прочная и надежная истина недостижима для науки, заявляет, например, католический философ И. Бохенски. Все, чего может достичь в этом отношении наука, это — лишь вероятность².

И. Бохенски ссылается при этом на то обстоятельство, что научные теории не являются абсолютными, т. е. данными раз и навсегда. Сам по себе уже тот факт, что научные знания развиваются, т. е. подлежат уточнению и углублению, И. Бохенски выдает за свидетельство ненадежности научных методов познания и гипотетичности всех научных выводов. Это общая точка зрения фидеистов: «то, чего достигает наука, остается всегда лишь приближением, могущим всегда быть усовершенствованным, но никогда не соответствующим полноте реальности»³.

Конечно, фидеисты готовы признать, что с точки зрения практических потребностей наука не только полезна, но и достаточно надежна. Да и трудно было бы отрицать это перед лицом огромных достижений современного научно-технического прогресса. Однако, оговариваются фидеисты, в теоретическом плане, когда речь идет об объяснении и понимании природных и социальных явлений, наука — помимо описания результатов наблюдения и эксперимента — способна дать выводы, имеющие только «вероятностный» характер. Если же научное знание неизбежно относительно и только относительно, то это значит, что она не может претендовать на обладание объективной истиной. Современные фидеисты не отрицают науку, замечает по

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 327.

² См. J. M. Bochensky. Wege zum philosophischen Denken. Freiburg, 1965, S. 65.

³ Ф. Лелотт, Где правда? Брюссель, 1962, стр. 48.

этому поводу иронически В. И. Ленин, они отрицают только то, что наука обладает объективной истиной. Но если наука не обладает подлинным знанием о мире, то очевидно, что человек вправе искать его за пределами науки, т. е. в религии. Такова подлинная цель, которую преследуют фидеисты, пытаясь лишить науку значения объективно-истинного знания: «Мы вам отдадим науку, гг. естествоиспытатели, отдайте нам гносеологию, философию,— таково условие сожителства теологов и профессоров в «передовых» капиталистических странах»¹,— такова тактическая линия современного фидеизма по отношению к науке, так это было показано В. И. Лениным.

Раскрывая диалектику абсолютного и относительного в процессе познания, В. И. Ленин доказал несостоятельность попыток выдать относительность научного знания за свидетельство его неискоренимой неполноценности и доказательство того, что оно якобы не может обладать объективной истиной. «С точки зрения современного материализма, т. е. марксизма,— писал В. И. Ленин,— исторически условны *пределы* приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но *безусловно* существование этой истины... Исторически условна всякая идеология, но безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа. Вы скажете: это различие относительной и абсолютной истины неопределенно. Я отвечу вам: оно как раз настолько «неопределенно», чтобы помешать превращению науки в догму в худом смысле этого слова, в нечто мертвое, застывшее, закостенелое, но оно в то же время как раз настолько «определенно», чтобы отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма...»². Действительно, современные фидеисты, не отрицая прямо успехов науки, настойчиво подчеркивают, что научный прогресс, в сущности, является иллюзорным, кажущимся. Они пытаются создать впечатление, что чем дальше продвигается наука по пути объяснения вещей, тем... таинственнее становится мир.

С самым серьезным видом откровенные и замаскированные пособники религии пытаются утвердить мысль, что с развитием науки покров тайны не только не рассеивается, но все плотнее окутывает мир. Посмотрите, как мало знает человек по сравнению с тем, чего он не знает, говорят они. Обратите внимание на то, что, несмотря на все открытия научных, мир полон загадок, в большинстве случаев неразрешимых: наука не столько раскрывает тайны, сколько множит их число. Итогом ее развития оказывается не торжество разума, познающего истину, но необходимость смиренно признать неприступность тайн, которыми полон мир.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 297.

² Там же, стр. 138—139.

Борьба с фидеизмом неизбежно затрагивает, таким образом, не только вопросы о том, как устроен объективный мир, но и о том, как человек познает его. Сталкиваясь со сложными вопросами, которые на каждом шагу ставит перед нами жизнь, или обнаруживая, порой с наивным удивлением, как еще много нерешенных наукой проблем, мы невольно подчас задумываемся, все ли доступно нашему пониманию? Что может знать человек о мире, в котором он живет, и о себе самом? Вправе ли мы полагать, что в мире нет ничего, что было бы принципиально непостижимо для нас и что познание любого явления есть, таким образом, лишь дело времени? Или же существует нечто недоступное ни чувствам человеческим, ни разуму, и чему навсегда суждено оставаться тайной? Эти вопросы затрагивают самые глубокие основы нашего мировоззрения.

Конечно, далеко не все еще наукой познано. В науке всегда были и всегда будут нерешенные проблемы. Это неизбежно потому, что наука соприкасается постоянно с неведомым. Но ведь способ существования науки как раз и заключается в том, что она решает нерешенные проблемы, от незнания идет к знанию. Она открывает неведомые материки и планеты, она раскрывает загадки жизни и срывает покров тайны даже с движений человеческой души. «Ум человеческий открыл много диковинного в природе и откроет еще больше, увеличивая тем самым свою власть над ней...», — говорил Ленин.

Добытое знание — это решенные наукой проблемы. При этом то, что наукой познано, познано достоверно и входит в золотой фонд науки. Нерешенные же проблемы в науке существуют не потому, что она бессильно топчется на одном месте, не будучи в состоянии постичь «тайны природы», а потому, что доступное познанию безгранично. И это значит, что, решив одну проблему, наука на этом не останавливается, идет дальше. Если человек сумел создать искусственные спутники Земли и проникнуть в космос, то это значит, что и сейчас он уже знает и может многое, хотя со временем он будет знать гораздо больше. Вся история науки — это триумфальное шествие человеческого разума ко все более глубокому постижению мира. Наука непрерывно и неустанно пополняет сокровищницу человеческих знаний.

Что же касается тех «неразрешимых» научными методами проблем, о которых говорят защитники религии, то прежде всего следует спросить: какие именно проблемы имеются в виду? Определенного ответа на этот вопрос мы сейчас, как правило, не получим. И вот почему. Уже много раз пытались определить границы или пределы для познающего разума, за которыми лежит якобы область ему недоступного, область непостижимой разумом тайны. Однако каждый раз наука перешагивала все эти границы, сокрушала все барьеры на своем пути. Так, еще в прошлом веке вопрос о происхождении жизни относили к чис-

ду одной из мировых загадок», а сейчас наука сумела определить основные этапы синтеза живого белка. Короче говоря, есть еще непознанное, но нет непознаваемого; есть еще нерешенные вопросы, но нет вопросов неразрешимых.

Познанное перестает быть тайной. Каждое новое научное открытие знакомит человека с ранее неизвестными фактами и законами, проливает свет знания на то, что казалось таинственным и загадочным. Непонятное становится понятным. Развитие науки несет человеку освобождение от предрассудков и суеверий, рождает чувство уверенности в своих силах, приносит ему радость обладания истиной. Мир, в котором живет человек, перестает быть для него тайной, не кажется ему более чуждым и загадочным.

Когда защитники религии утверждают, что с каждым открытием увеличивается область неведомого, они ссылаются на то, что каждое новое открытие тотчас же рождает новые проблемы, ставит новые вопросы перед человеческим разумом. В действительности же этот факт лишь означает, что границы научного исследования непрестанно раздвигаются, шире становятся его горизонты. В область научного познания вовлекаются все новые явления: поднявшись на ступеньку, мы тем самым получаем возможность сделать следующий шаг к вершине знания. Так, когда в конце прошлого века ученые открыли явление радиоактивности, они столкнулись с целым рядом таких вопросов, которые раньше просто не могли быть поставлены: каков источник энергии, излучаемой радиоактивным веществом, делим ли атом, и если да, то какова его структура и т. д. Благодаря этому открытию перед наукой открылись новые пути, были поставлены новые вопросы, а постановка вопроса — уже шаг на пути к его решению. Своего рода цепная реакция научных открытий, начало которой было положено открытием радиоактивности, привела к овладению человеком могучей силой природы — энергией, таящейся в недрах атома.

Появление все новых и новых проблем, требующих решения, не может быть объяснено с позиций религиозного мировоззрения, которому свойственно представление о конечности мира. Если это так, то резонно ожидать, что каждое новое открытие должно уменьшать возможность других открытий, пока эта возможность не будет, наконец, исчерпана окончательно. Вопросов должно становиться все меньше, с позиций религиозного миропонимания, а их становится, в действительности, все больше. Но именно так и должно быть, если мир, как этому учит диалектико-материалистическая философия, бесконечен и неисчерпаем в своем многообразии, в своем вечном изменении. И поэтому нет ничего удивительного в том, что с развитием науки перед ней встают все новые и новые вопросы. Сама по себе постановка этих вопросов является уже свидетельством прогресса научного знания, но никак не свидетельством его ограничен-

ности. Наука и впредь будет умножать свои открытия и человечество узнает о существовании таких вещей, о которых мы сейчас и не подозреваем. Но это свидетельство безграничной силы науки, а не ее слабости.

Один из приемов, к которым фидеисты прибегают в борьбе против науки в тщетных попытках ввести ее в безопасные для религии границы, заключается в следующем. Поле научной деятельности, заявляют защитники религии, ограничено якобы лишь областью материальных явлений, а доступные ей методы — это только эмпирические методы. По этой причине наука не может говорить о боге, ибо он есть чистый дух. Науке недоступно по этой же причине не только бытие бога, но и внутренний духовный мир человека. Люди никогда не смогут понять до конца не только друг друга, но и самих себя. Научные методы бессильны, уверяют они, объяснить смысл человеческой жизни или обосновать реальность и необходимость для человека нравственных законов. Таким образом, «оказывается», что наука не может удовлетворить всех запросов человеческой души. Она должна быть дополнена религией.

Однако и эта попытка обосновать необходимость религии, ограничив науку, несостоятельна. Наука ничего не говорит о существовании бога просто потому, что она рассматривает мир таким, каков он есть на самом деле. Мир же материален и в нем нет места сверхъестественному. Когда защитники религии говорят о том, что наука изучает область материальных явлений и ею ограничена, то они, в сущности, признают, что наука изучает единственный реально существующий мир — мир, единый в своей материальности.

Духовная жизнь человека также является объектом научных исследований со стороны психологии, социологии, этики и т. д. Наконец, вопросы смысла человеческой жизни, нравственных норм поведения разрабатываются в системе научной диалектико-материалистической философии, теоретические выводы которой освещают путь практике борьбы за коммунизм и проверяются этой практикой.

Конечно, одна лишь наука не удовлетворяет «всех запросов человеческой души», иначе не нужно было бы, скажем, искусство. Но наука, искусство, мораль дают ответ на важнейшие проблемы человеческой жизни и на все духовные запросы человеческой личности, помимо обращения к богу. Они полностью лишают религию почвы для существования.

Мы видим, сколь настойчиво стремятся фидеисты «обесценить» науку, ограничить ее пределы и возможности разума, для которых мир в самых глубоких основах своих навсегда должен остаться «тайной». Что вынуждает их все вновь повторять эти попытки при всей очевидной слабости и несостоятельности доступной им аргументации? Дело в том, что наука шаг за шагом разрушает религиозную картину мира. Благодаря развитию

науки, как писал Ф. Энгельс, вся область природы «оказывает-
ся завоеванной знанием и в ней не остается больше места для
творца».

Стремясь оградить себя от научной критики, будучи не в си-
лах ей противостоять, защитники религии тщетно пытаются
принизить разум.

«Тайна — это стена, о которую разбивается разум,—утверж-
дают фидеисты,—тайна — это океан, в котором разум тонет». Если раньше можно было предать разум огню вместе с плотью, то теперь церковникам приходится топить разум в «океане божественной тайны».

Атеизм не ограничивается констатацией враждебности рели-
гиозной веры научному знанию. В многовековой борьбе против
религиозных суеверий и предрассудков он защищал и сейчас
защищает истинное знание о мире. В борьбе против обскуран-
тизма он защищал и защищает право человеческого разума
ознавать мир таким, каков он есть. Единственный путь, ко-
торый ведет к истине, это путь, которым идет наука, путь от
незнания к знанию.

Борьба продолжается

Вряд ли можно найти сейчас ученого, который усомнился
бы в том очевидном факте, что естественнонаучные теории, так
или иначе задевавшие религиозные предрассудки, всегда под-
вергались гонениям со стороны церкви. Слишком хорошо из-
вестна история борьбы религии против науки, составляющая
длинную цепь преступлений против разума и против человек-
ности. Есть что вспомнить в этом отношении и предъявить свой
счет религии ученому любой отрасли знания — астроному и ма-
тематику, физику, химику или биологу. При всем том, однако,
некоторые полагают, опасно заблуждаясь, что эта борьба сейчас
уже не только утратила свою остроту, но вообще стала лишь
достоянием истории. Так, например, физик К. Дьюрелл, изла-
гая историю основных физических идей, напоминает, что в свое
время взгляды Галилея настолько «шокировали» церковь, что
он «был вызван в Рим, где инквизиция подвергла его, дрях-
лого и больного старика, пыткам и принудила «отречься и
проклясть свои ошибки и ереси». Галилей скончался сломлен-
ным, слепым в 1642 г. невдалеке от Флоренции». Проводя па-
раллель с современным положением науки, К. Дьюрелл закан-
чивает свой исторический экскурс следующими весьма приме-
чательными словами: «Эйнштейну посчастливилось, что в его
время уже не было инквизиции»¹. Однако, констатируя тот

¹ К. Дьюрелл, Алфавит теории относительности. М., «Мир», 1964.
стр. 12—13.

факт, что в наше время инквизиции не существует, и ограничиваясь этим, Дьюрелл еще не видит всей истины. Ведь его можно понять так, что религия как враг науки ныне вообще может быть уже сброшена со счетов.

Между тем борьба религии, и католической церкви в частности, против науки продолжается. Эта борьба ведется не менее ожесточенно, но только в несколько иных формах, нежели в прошлом. Религия по-прежнему остается, и будет оставаться до тех пор, пока она существует, врагом истины и разума. Конечно, и помимо религии у науки было и есть немало врагов, явно или тайно ведущих против нее самую настоящую войну. В современной буржуазной идеологии можно обнаружить явную тенденцию отрицательного отношения к науке. Эта враждебность определяется тем, что наука — величайший разоблачитель всяческих предрассудков, мистификаций, иллюзий, сколь бы авторитетны, привычны или милы сердцу они ни были. Наука бескомпромиссна в этом отношении: она перестает быть собой, если поступается объективной истиной. Против науки ополчаются поэтому все те, для кого страшна и неприемлема правда жизни, кто истине предпочитает поэтому иллюзии, если не заведомую ложь. Самыми же закоренелыми и распространенными являются предрассудки и иллюзии религиозные, составляющие, по словам А. И. Герцена, «целую теорию нелепого понимания природы и ее явлений»¹.

В силу определенных условий, складывающихся в пору разложения и заката буржуазного социального строя, клерикализм играет существенную роль в идеологическом арсенале империализма. Давняя борьба церкви против науки обретает новый социальный смысл: это борьба против прогресса, самую суть которого составляет становление новой коммунистической общественной формации. В этих условиях попытки теологического истолкования науки становятся одним из наиболее употребительных средств в борьбе сил реакции против науки, против научного материалистического мировоззрения.

Современный фидеизм вынужден стыдливо маскировать свою враждебность науке декларациями относительно полного ее признания. Однако в каком бы облачении ни представлял перед нами фидеизм, его враждебная разуму и научному познанию сущность остается неизменной: фидеизм есть учение, ставящее веру на место знания. То, что утверждает о мире религия, прямо противостоит тому, что мы знаем о нем благодаря достижениям науки. Исторически это объясняется тем, что библейские, например, мифы сложились в глубокой древности как результат и свидетельство глубоко примитивных еще и невежественных, совершенно фантастических представлений челове-

¹ А. И. Герцен. Избр. философ. произведения, т. I. М., 1946, стр. 308,

ка о мире, а затем они были догматизированы христианством в качестве истин божественного откровения и положены в основу его мировоззрения. Естественно, что эти представления оказались весьма далекими от той подлинной картины мира, которая была раскрыта в ходе научного его познания. Религия была поставлена тем самым в весьма затруднительное положение: она не может отказаться от своих «богооткровенных истин», не признав этим своей несостоятельности, отстаивая же свое превратное понимание мира, религия неминуемо вступает в противоречие с наукой. Такова основа неустрашимого конфликта между религиозной верой и научным знанием, заранее обрекающая на неудачу всякую попытку их примирения. Тем не менее современные поборники фидеизма весьма настойчивы в своих попытках установить согласие между наукой и религией. И надо сказать, что их усилия не остаются безрезультатными, ибо они, опираясь на те или иные разновидности идеалистической философии, прибегают к весьма изощренной аргументации, ложность которой не заведомо далеко очевидна.

В этой аргументации отчетливо проявляются две основные тенденции, определяющие двоякую тактику современных церковников в их борьбе против науки. Основу одной из них составляет учение о двойственной истине. Существо этой тенденции составляют попытки доказать, что религиозная вера существует наряду с наукой и независимо от нее как совершенно особая сфера жизни человеческого духа. Стремясь полностью размежевать науку и религию, чтобы вывести религию из-под сокрушительных ударов, наносимых ей наукой, стремясь создать впечатление, будто наука не может ни доказать, ни опровергнуть существование бога и потому невозможен конфликт между наукой и религией, не имеющих никаких точек соприкосновения, фидеисты становятся на путь иррационалистического обоснования религиозной веры. Стремясь устранить противоречие между наукой и религией, они сами отлучают религию от разума и тем самым демонстрируют ее несовместимость с логикой научного мышления и истинным знанием.

Наряду с этим существует весьма сильная тенденция к рационалистическому обоснованию веры, в основе которой лежит томистский принцип гармонии между верой и разумом. Католических философов и богословов не устраивает простое размежевание науки с религией и обоснование на этой основе их параллельного сосуществования в качестве нигде не соприкасающихся между собой областей жизни человеческого духа. Они хотели бы большего: превратить науку в служанку богословия, заставив ее доказывать бытие бога, подобно тому, как в XIII веке Фома Аквинский проделал это с аристотелевской философией, опираясь как раз на сформулированный им принцип гармонии между верой и разумом.

Томистский принцип гармонии веры и разума в том виде,

В каком он освещается в современной католической литературе, прежде всего утверждает, что истинное знание не может противоречить истинной вере. Программным документом современного католицизма, определяющим его отношение к науке, является энциклика «*Humani generis*» (1950). В ней было провозглашено, что «истины, которые в благочестивых поисках открывает человеческий разум, не могут противоречить уже открытой истине; бог, эта высшая истина, создал человеческий разум и руководит им, но не таким образом, чтобы истине, добытой в благочестивом стремлении, он ежедневно противопоставлял новые данные». Поясняя этот тезис применительно к соотношению научной и библейской картины мира, упоминавшийся уже О. Шпюльбек утверждает: «Если мы рассмотрим в целом рассказ о сотворении, то обнаружим, что он ни в коей мере не противоречит естественнонаучным познаниям и не требует познания какой-то другой картины мира, кроме той, которую предлагает современная наука»¹.

Самое печальное для неотомистов обстоятельство заключается в том, что действительные отношения между наукой и религией прямо противоположны тем, которые должны быть согласно их концепции: вместо гармонического согласия между наукой и религией идет непрекращающаяся борьба. Согласие между наукой и религией может быть куплено только ценой насилия над разумом и посредством такой интерпретации научных знаний, которые равнозначны полной их фальсификации.

Неотомизм противопоставляет веру как совершенно особый путь постижения истины «естественному» человеческому познанию, основывающемуся на чувственном опыте и усилиях мысли. Сущность религии составляет именно вера в сверхъестественное, и в связи с этим принятие в качестве истинных таких положений, которые являются не только не доказанными, но и по самому своему существу недоказуемыми. Таким образом, неотомизм с его учением о двух путях постижения истины, как и всякий фидеизм вообще, представляет собой отрицание не только тех или иных конкретных результатов научного исследования, но и самого научного подхода к познанию мира. Страшась истины, неотомизм устанавливает для разума предел. Этим пределом он считает религиозные догмы, которые человек никогда не сможет постичь своим разумом как «великую тайну бога», как нечто сверхразумное.

Неотомисты требуют, таким образом, чтобы человек согласился признать истинными утверждения, которые он не может понять, обязывают его согласиться с ними помимо каких бы то ни было разумных доводов, а если потребуются, то даже вопреки очевидности и разуму. Истинам науки религия противопостав-

¹ O. Spülbeck. Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, S. 244.

ляется неотомистами как сверхразумная истина. Добивающегося очевидности и доказательности знанию они противопоставляют религиозные «истины» о непознаваемом и невоспринимаемом естественным образом божественном мире, которые опираются только на авторитет якобы возвестившего эти истины бога. Вера ставится выше разума.

Чтобы разум не сбился с пути, чтобы наука не отклонилась от этой истинной своей цели и своего подлинного призвания, ученые должны руководствоваться указаниями церкви: вера должна освещать путь науке.

Гармония между верой и разумом, как ее понимают неотомисты, означает безусловное подчинение науки религии. С точки зрения современных католических последователей Фомы Аквинского, такого рода подчинение разума вере «не унижительно для него, но почетно и лестно, ибо высшая слава прогресса человеческой культуры состоит в том, чтобы облегчать путь веры в мире».

Томистская концепция соотношения веры и разума, таким образом, фальсифицирует предмет науки: наука познает мир не сам по себе, каков он есть, а мир творение бога; эта концепция извращает смысл и назначение науки, когда ориентирует ее не на служение человеку, а на постижение бога. Неотомистская концепция науки направлена на разрушение всех ее самых благородных гуманистических традиций.

Неотомизм пронизывает глубокое внутреннее противоречие, обнажающее полную его несостоятельность. Существо этого противоречия состоит в том, что неотомизм не может игнорировать естественнонаучную картину мира, поскольку основным его принципом является принцип гармонии между верой и разумом, а в то же время научное понимание мира разрушает полностью религиозно-идеалистическое мировоззрение. Стремясь реализовать принцип гармонии между верой и знанием, неотомисты вынуждены извращать смысл и значение научных знаний о мире, фальсифицировать науку. Они вынуждены делать это потому, что религиозно-идеалистическое мировоззрение неприемлемо враждебно идее материального единства мира и органически неприемлет идею его развития.

Христианское мировоззрение, основывающееся на Библии как божественном откровении, утверждает, что мир есть творение бога; будучи сотворенным богом «из ничего», мир имел начало и будет иметь конец; особое положение в мире занимает человек, созданный «по образу и подобию божью» и наделенный бессмертной душой. В противоположность этому вся совокупность научных знаний неопровержимо свидетельствует о том, что закономерно движущаяся материя несотворима и неуничтожима, мир вечен; свидетельствует о естественном происхождении и развитии форм жизни и, наконец, человека с присущим ему разумом.

Теологический «модернизм»

Современный фидеизм весьма озабочен тем, чтобы освободить религиозное мировоззрение от балласта прошлого, от тех его элементов, которые унаследованы от архаической картины мира, представленной в религиозной мифологии. Решение этой задачи рассматривается религиозными идеологами как необходимое условие для ликвидации разрыва между религией и современным миром. Речь идет в данном случае о необходимости перевести «откровение божье» на язык современного человека. Попытки установления контакта с наукой, предпринимаемые современными апологетами религии, являясь составным компонентом сложного процесса приспособления религии к современной действительности, процесса ее «модернизации».

Смысл этого процесса заключается в том, чтобы изыскать средства, которые могли бы преодолеть растущую изоляцию религиозной концепции мира и бога от той реальной действительности, в которой живет, мыслит и действует современный человек и которая характеризуется явно выраженной тенденцией к секуляризации, т. е. к чисто «светским» отношениям. Задача заключается в том, чтобы дать религиозной вере «экзистенциальное» истолкование, т. е. придать ей такой вид, в котором она не только была бы приемлема с точки зрения современного человека, но и имела бы для него реальное значение в качестве средства социальной ориентации, в качестве руководства для решения проблем человеческого бытия во второй половине XX века.

Разумеется, религия не может рассчитывать на решение этой задачи, если она будет предлагать современному человеку библейскую картину мироздания как истинное объяснение мира. Вот как выглядит эта мифическая картина мира, если ее принимать как она есть, в изложении немецкого протестантского теолога Р. Бульмана. Согласно Библии, пишет он в работе «Новый завет и мифология», мир представляется как бы разделенным на три этажа. В середине находится Земля, над ней — небо, под ней — преисподняя; небо — жилище бога и ангелов, преисподняя — это ад, в котором мучаются души грешников. На Земле в естественный ход событий, в мышление, желания и действия людей вторгаются сверхъестественные силы. Чудо не представляет собой поэтому что-то исключительное. Человеком слабым и греховным могут овладеть демоны, сатана может внушать ему злые мысли; но бог тоже может руководить его помыслами и намерениями. Мир находится под властью сатаны, греха и смерти, он идет к своему концу в результате какой-то космической катастрофы; возвещается приход небесного судьи, воскрешение мертвых и приговор праведным и грешным. Мифологической картине мира полностью соответствует и «священная история», как она изложена в Новом За-

вете, констатирует Р. Бультман. Язык «священного писания» — это язык мифологии. Отдельные мотивы Библии легко можно свести к иудейской апокалиптике (к пророчествам о грядущем конце света и «страшном суде») и мифу об искуплении. Для человека наших дней эта мифология есть нечто такое, во что он верить не может, эта мифическая картина мира — дело прошлого.

Р. Бультман считает невозможным требовать, чтобы современный верующий принял эту картину мира. Он полагает, что христианство должно быть «демифологизировано», т. е. из него должна быть выделена та истина, которая существует в нем независимо от мифологической картины мира.

«Демифологизировать» христианство — значит перевести основное его содержание («керигму») с языка Библии на язык современного человека. Необходимость такой операции мотивируется тем, что библейские мифы противостоят современным научным представлениям о мире. Основное, непреходящее содержание христианства должно быть освобождено от мифологической оболочки, которая связывает это основное — вечное и общечеловеческое — в христианстве с устаревшей концепцией мира. Немецкий теолог Р. Бультман прямо говорит, что научное познание мира и овладение им при помощи техники получили ныне такое развитие, что ни один человек больше не может всерьез принимать и не принимает новозаветную картину мира за истину.

Метод «демифологизации», как его понимает Р. Бультман, состоит не в том, чтобы вообще отбросить мифы. Он предлагает лишь дать мифу, в форме которого божественное только и может вторгаться в область человеческого бытия, «экзистенциальное», т. е. жизненно значимое, истолкование. Например, миф о мученической смерти и воскресении Иисуса Христа следует рассматривать не как рассказ об исторически достоверном факте, не как констатацию этого факта, а как способ выражения христианского понимания связи, существующей между человеком и богом. Задача заключается, следовательно, в том, чтобы в мифологических картинах мира далекого прошлого вновь открыть истины, утраченные во времена просвещения, во времена торжества рационализма.

По Р. Бультману, основное благовестие недопустимо связывать с какой-либо определенной философской концепцией, с картиной мира, создаваемой объективирующим мифологическим мышлением, — все это только внешнее, наносное, соответствующее уровню развития культуры той или иной эпохи и потому проходящее, за которым кроется основное и непреходящее содержание, смысл которого постигается лишь в акте веры. Критическое истолкование библейских мифов должно вести не к рациональному их пониманию, а к выявлению их смысла в качестве символов трансцендентного бога. Чтобы обрести этот

смысл, они должны быть включены в контекст диалога, ведущегося с богом: бог не существует «действительным образом вне верующего и акта веры» в том смысле, что хотя мы и должны, — как подчеркивает Р. Бультман, — твердо исходить из признания трансцендентности бога, но говорить о нем мы можем только говоря о человеческом существовании, как существовании, определенном богом.

Р. Бультман признает, таким образом, что 1) основное содержание христианского благовестия дано всегда в представлениях людей определенной исторической эпохи, претерпевая определенную трансформацию в сознании человека с развитием научной мысли и культуры в целом; 2) Библия не представляет собой в этом отношении исключения и поэтому к ней должен быть применен метод «демифологизации».

Вряд ли найдется сейчас теолог, который не признает правомерной саму попытку сформулировать благовестие так, чтобы оно было приемлемо для современного человека. Однако в том, как это предлагает сделать Р. Бультман, многие теологи усмотрели с полным основанием серьезную опасность для религиозной веры: если вера рассматривается как личная встреча человека с богом, а библейские тексты — как один из возможных и поэтому неадекватный способ выражения ее основного содержания, то где же тогда найти объективный критерий различия между основным непреходящим в вере и историческим, относящимся к форме ее выражения? Не существует никаких гарантий, что «демифологизированное» Р. Бультманом христианство является лишь исторически проходящей формой его выражения, ничем не отличаясь от библейского. А если это так, то христианство становится сугубо «историческим», всегда выражая суждения и представления человека определенной эпохи. Оно теряет абсолютное содержание и превращается, таким образом, из божественного феномена в человеческий. Недаром многие католические теологи усмотрели в концепции Р. Бультмана «скрытый агностицизм».

Но предоставим теологам решать вопрос, окупят ли результаты «демифологизации» христианства те очевидные издержки для него, с которыми оно сопряжено. Мы считали бы нужным только заметить в этой связи, что «демифологизация» столь же мала, как и любой другой метод обновления религии, может рассчитывать на то, чтобы превратить христианство в «религию действия», которая не уводила бы человека из этого мира в потусторонний, но приобщала бы церковь к земным надеждам и заботам человека, которая целиком признала бы ценность человеческого труда, преобразующего мир, ценность науки как истинного знания о мире.

Действительно, что делает Р. Бультман для того, чтобы снять конфликт между современным научным знанием о мире и религиозной верой? Он выделяет «основное в христианстве»

как истину вечную, данную раз и навсегда человеку помимо его собственных исканий истины, данную «от бога». Знания, добытые человеком на мучительно трудном пути познания, которым идет наука, Р. Бульман оттесняет на периферию духовной и социальной жизни как нечто несущественное, преходящее, лишенное глубокого значения. Мы еще раз убеждаемся в том, что любая попытка утверждения веры рядом со знанием неминуемо оборачивается принижением разума, неминуемо оборачивается тем, что наука обесценивается и в своем познавательном и в своем практическом значении для человека.

«Демифологизация» христианства представляет собой, в сущности, метод, рассчитанный на то, чтобы помочь религии избежать конфликта с наукой, ликвидировать самую возможность создания такой ситуации, когда церковь должна была бы требовать от человека веры в то, что противоречит научно обоснованным представлениям о мире. Гносеологическую основу этого метода составляет разграничение науки как описания фактов и религии как их истолкования под углом зрения взаимоотношений между человеком и богом.

Однако и на этом пути фидеизму не удастся достичь желанной цели — примирить науку с религией. Прежде всего уже сама по себе попытка разграничить науку и религию, отнеся их к различным, не соприкасающимся между собой сферам, равнозначна утверждению, что не все в мире доступно научному познанию, что существует такая область действительности, которая доступна только вере. Здесь налицо явная попытка ограничить науку в духе агностицизма. Но несостоятельность попыток такого рода очевидна: нет никакой возможности отгородить для веры какую-то область действительности, где ее не затрагивала бы наука. Единый в своей материальности мир является объектом научного познания, и в нем нет таких «тайн», которые в принципе не были бы доступны для познания.

На этом пути не удастся избежать конфликта между наукой и религией еще и потому, что религия неизбежно вторгается в область решения мировоззренческих проблем и при этом рассматривает мир не в его действительных, а в фантастических связях. Она неизбежно вступает в противоречие с наукой, доказывающей, что мир никогда и никем не был сотворен.

Чрезвычайно поучительна и знаменательна неудача осуществить синтез науки и религии в «христианском эволюционизме», разработанном Тейяром де Шарденом (1881—1955). Он был поистине живым олицетворением конфликта между наукой и религией. Крупный ученый (палеонтолог), он был в то же время послушным сыном церкви и дисциплинированным членом ордена иезуитов. Человек, владеющий методами научного мышления, внесший своими трудами определенный вклад в развитие научного знания, он в то же время видел свою

главную цель в том, чтобы разработать такую теологию, которая помогла бы укрепить пошатнувшиеся позиции христианства в современном мире. Он сознательно стремился к тому, чтобы разработать мировоззрение, которое одновременно было бы и научным и религиозным.

Тейяр не считал возможным принять традиционную католическую иерархию видов знания, в которой науке принадлежало низшее место и которая признавала за наукой право лишь наблюдать и описывать факты, но не объяснять их. Тейяр «возвышает» науку, провозглашая, что ей доступно «видение бога». Это означало, по мнению Тейяра, что смысл научных истин должен совпадать с положениями христианского вероучения.

Тейяр предложил, подобно сторонникам «демифологизации», решительно взяться за очищение христианства от всего, что было внесено в него донаучными представлениями о мире. Он утверждал, что откровение божье было дано человеку в ту эпоху, когда мир представлялся ему еще как некое законченное и неизменное целое. Наука показала, что мир не является равным себе самому, данным раз и навсегда, что он находится в непрестанном движении и развитии. Тейяр считает поэтому необходимым внести коррективы в христианское понимание бога и его отношения к миру и человеку, внести существенные коррективы в традиционное понимание творения, в понятие чуда.

Тейяр-ученый растворяет бога в природе, и подлинным творцом всего сущего оказывается именно природа. Он ищет такого «видения мира», которое позволяло бы не противопоставлять естественную закономерность деятельности бога-творца, которое позволило бы совместить эту деятельность с причинной обусловленностью явлений в природе. Для Тейяра-ученого очевидна абсурдность мысли о возникновении мира «из ничего». Он признает за материей определенные созидательные возможности, он видит в ней источник силы и радости, а не только зла и греха.

Короче говоря, благое намерение Тейяра основать свое «видение мира» на научной основе бесспорно. Самое интересное заключается, однако, в том, что в той мере, в какой он действительно реализует это намерение, он приходит к тому, что его собратья по церкви квалифицировали как «натурализацию сверхъестественного»: наука разрушает теологию. Ватикан быстро разглядел это и наложил запрет на публикацию философско-теологических трудов Тейяра де Шардена, которые увидели свет только после 1955 г., после смерти их автора.

Но Тейяр оставался все же больше теологом, чем ученым. Как теолог, он не может признать примат материи, она должна быть облагорожена и вовлечена в поток развития к высшему «духу». Тейяр-теолог изменяет научным принципам мышления,

когда он постулирует существование единой космической энергии, в конечном счете психической по своей природе, когда саморазвитие материального мира он интерпретирует в духе продолжающегося творения. Самой науке Тейяр дает религиозную санкцию, рассматривая ее как разновидность «божественного откровения», как форму «естественной религиозности», религиозного отношения к действительности. Он видит призвание науки в том, чтобы ускорить продвижение человека к богу.

Взгляды Тейяра пронизаны глубоким внутренним противоречием, они являются еще одним подтверждением невозможности примирить науку и религию, свидетельством глубокого кризиса религиозного сознания в современную эпоху.

Атеистическая критика религии перед лицом попыток модернизации религиозных доктрин не может сейчас довольствоваться демонстрацией общеизвестных исторических фактов, свидетельствующих о враждебности христианской религии всему «земному» — земной жизни человека, ее ценностям и ее знанию, воплощенному прежде всего в науке. Мы должны показать также, чего стоят и к чему приводят попытки обновления религии, — попытки придать ей такой вид, в котором она больше не пахла бы опиумом, по выражению Тейяра де Шардена, который мечтал именно об этом, попытки придать религии характер такой духовной ценности, которая не только не игнорирует и тем более не покушается на нее, но которая дополняет науку и служит стимулом ее развития.

Ленинская принципиальная позиция по отношению к фидеизму в самых различных формах его проявления, от грубо «поповских» до самых рафинированных, философски обогащенных и подчищенных, помогает увидеть, что «модернистские» новшества порождают глубокие и неразрешимые противоречия в религиозном сознании. Действительно, если признать, что бог существует только в окружающем человека мире и что религиозная вера должна не уводить человека от этого мира, а проявляться в деятельности на благо других людей, то ведь отсюда остается лишь один шаг до сознательного признания самостоятельной ценности мира и человека, поскольку именно из признания такого положения вещей уже исходит практически человек, исповедующий достаточно радикально модернизированную в соответствующем духе религию.

Однако эти противоречия надо раскрыть и важно показать их подлинный смысл и значение. «Модернизация» религии — оружие обоюдоострое: она призвана укреплять позиции религии. Задача атеистической критики — выбить это оружие из рук фидеизма.

Необходимо учитывать, что ныне наблюдается не только расширение фронта борьбы между наукой и религией за счет того, что в нее вовлекаются все новые проблемы, выдвигаемые развивающимся естествознанием в таких отраслях его, как фи-

зика, биология, кибернетика, медицина, астрономия и др., но во многом изменяется и сам характер борьбы. Противопоставляя научные данные религиозным воззрениям, занимаясь материалистически-атеистической интерпретацией научных фактов, следует учитывать специфические особенности современного научного знания, с одной стороны, и те изменения, которые претерпевает ныне также и религиозное сознание,— с другой.

Современные фидеисты стремятся обосновывать основные положения религиозного миропонимания не ссылкой на авторитет «священных» книг, а результатами новейших научных исследований и аргументами, почерпнутыми из «светской» философии. Современные фидеисты предпочитают не очень строго следовать букве «священных» текстов, чтобы не связывать себе руки. Они уделяют основное внимание защите главных идей и принципов религиозного мировоззрения (о сотворении мира «из ничего», существовании нематериальной души и т. п.), придавая все меньшее значение религиозной мифологии как таковой. Все это свидетельствует о вынужденном отступлении религии, обусловленном прогрессом научных знаний и невозможностью в связи с этим защищать далее библейскую картину мира во всей ее первозданной простоте и наивности. Но чем меньше надежд возлагают католические и другие защитники религии на библейские мифы, тем больше внимания уделяют они современной науке. Они обращаются в поисках опоры к тем идеалистически мыслящим ученым, которые, как это показал на примере Э. Маха В. И. Ленин, предают науку фидеизму.

Очевидно, что атеистическая критика религии предполагает решение сложнейших философских проблем развития действительности и ее научного познания. Именно философская критика религии, критика ее мировоззренческих основ, выступает сейчас на первый план в борьбе передового мировоззрения против фидеизма.

Это тем более необходимо, что одной из особенностей, характеризующих современное научное знание, является его «ненаглядность», «диковинность», «странность». На это указал В. И. Ленин еще в начале новейшей революции в естествознании. Дело заключается в том, что наука, все глубже проникая в микро- и макромир, тем самым все больше удаляется от той привычной для человека области мира, на основе которой непосредственно формируются его представления, которая запечатлевается в его повседневном опыте. Наука все дальше уходит от той первоначальной ступени своего развития, когда она занималась преимущественно описанием непосредственно данного в опыте, когда ее главными орудиями были наблюдение и «здравый смысл». Вместе со сложностью изучаемых объектов возрастает и сложность самого познающего мышления. В результате наука становится все более «непонятной» для непо-

священного. Философская интерпретация научных достижений становится в этих условиях наряду с популяризацией одним из основных каналов, по которым эти достижения входят в сознание широких масс и в той или иной мере формируют их мировоззрение.

В этих условиях, когда возникают своего рода «ножницы» между наукой и обыденным сознанием, религиозные идеологи берут на себя функцию интерпретации результатов научного познания, функцию посредников между научным знанием и всеми непосвященными в него. Образуется столь характерный для современного фидеизма единый фронт философских и религиозных идеалистов, складывается своего рода союз теологов и философов-идеалистов.

Конфликт между наукой и религией, вызванный коперниковской революцией в естествознании, сводился в конце концов к признанию факта вращения Земли вокруг Солнца. Конфликт между наукой и религией, обусловленный эйнштейновской революцией в космологии, имеет гораздо более сложный характер и разворачивается вокруг вопросов философского порядка — о конечности и бесконечности и т. п. Выделяя основные положения религиозно-идеалистического мировоззрения, которые обосновываются ссылками на науку при помощи «дипломированных лакеев поповщины», фидеисты объявляют библейскую мифологию образным, наглядным, каждому доступным изложением «вечных истин» религии.

Вот почему В. И. Ленин в работе «О значении воинствующего материализма» (1922) подчеркивает, что воинствующий материализм не может не быть воинствующим атеизмом. Вот почему в борьбе против фидеизма В. И. Ленин придавал большое значение критике различного рода приемов ее философского обоснования, а в борьбе с идеалистической философией — разоблачению ее связей с религиозным обскурантизмом.

Напоминая, что из крутой ломки, переживаемой современным естествознанием, рождаются сплошь и рядом реакционные философские направления, В. И. Ленин призывал внимательно «следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания»¹; «Достаточно вспомнить,— писал В. И. Ленин,— громадное большинство модных философских направлений, которые так часто возникают в европейских странах, начиная хотя бы с тех, которые были связаны с открытием радия, и кончая теми, которые теперь стремятся уцепиться за Эйнштейна,— чтобы представить себе связь между классовыми интересами и классовой позицией буржуазии, поддержкой ею всяческих форм религий и идейным содержанием модных философских направлений»².

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 45, стр. 29.

² Там же, стр. 25.

Продолжающаяся революция в естествознании ведет к утверждению диалектико-материалистического понимания мира. В. И. Ленин подверг анализу начальный этап этой революции, которая, начавшись в физике, охватила затем весь комплекс наук о природе — как неорганической, так и живой. Все последующее развитие естественных наук и связанной с ним философской борьбы подтвердило правильность этого анализа и основных его выводов.

В. И. Ленин дал важнейшие исходные положения для понимания и решения основных философских проблем, выдвинутых развитием современной науки.

Ленинский анализ революции в естествознании остается и в наши дни чрезвычайно актуальным по своему значению, представляя собой образец глубокого философского обобщения результатов развития современного естествознания и бескомпромиссной критики фидеизма как утонченно-идеалистического, так и грубо «поповского».

СОДЕРЖАНИЕ

Социальный смысл и особенности современного фидеизма	3
Революция в естествознании и ленинская критика «научной поповщины»	24
Современный научный прогресс и происки фидеизма .	30
Теория относительности и миф о сотворении мира	31
Исчезает ли материя?	32
Способна ли материя породить жизнь?	35
Способна ли материя мыслить?	42
Теологическое истолкование науки	44
Борьба продолжается	50
Теологический «модернизм»	55

Виктор Иванович Г а р а д ж а

**В. И. ЛЕНИН И КРИТИКА
СОВРЕМЕННОГО ФИДЕИЗМА**

Редактор К. К. Г а б о в а

Обложка Е. Б а т ы р я

Художественный редактор Т. И. Д о б р о в о л ь н о в а

Технический редактор А. С. К о в а л е в с к а я

Корректор В. В. К а н о ч к и н а

А02032. Сдано в набор 21/X 1969 г. Подписано к печати 12/XI 1969 г.
Формат бумаги 60×90/16. Бумага типографская № 1. Бум. л. 2,0.
Печ. л. 4,0. Уч.-изд. л. 4,12. Тираж 56 000 экз. Издательство «Знание».
Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4. Заказ 2690. Типография изд-ва
«Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.
Цена 12 коп.

12 коп.

Индекс
70075

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1970